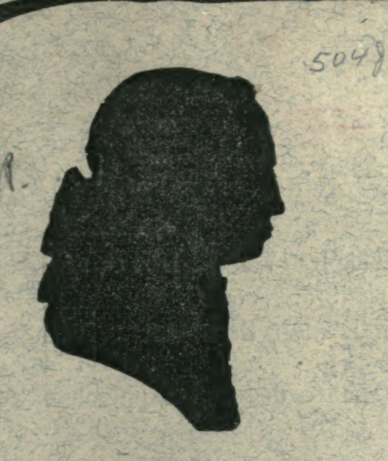


Band XX. (1915) Heft 1.-4



KANT-STUDIEN.

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT

UNTER MITWIRKUNG VON

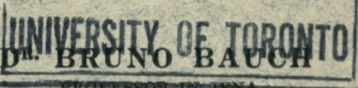
E. ADICKES, H. COHEN, J. E. CREIGHTON, B. ERDMANN,

R. EUCKEN, P. MENZER, A. RIEHL, W. WINDELBAND

UND MIT UNTERSTÜTZUNG DER „KANTGESELLSCHAFT"

HERAUSGEGEBEN VON

DR. HANS VAIHINGER UND DR. BRUNO BAUCH
PROFESSOR IN HALLE PROFESSOR IN JENA.

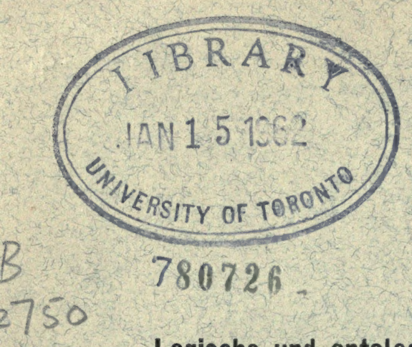




BERLIN,
VERLAG VON REUTHER & REICHARD
1915.

WILLIAMS & NORGATE, LONDON. LEMCKE & BUECHNER, NEW YORK.
H. LE SOUDIER, PARIS. CARLO CLAUSEN, TORINO.

Jährlich 4 Hefte. Abonnementspreis Mk. 12.—
Einzelne Hefte, je nach Umfang, Mk. 5.— bis Mk. 6.—.
Redaktionsschluss am 12. März 1915. — Ausgegeben zum 25. März 1915.



INHALT.

Seite

Logische und ontologische Wirklichkeit. Von N. Hartmann . . . 1
Die Deutsche Philosophie im Jahre 1913. Von O. Ewald . . . 29
Über Grundfragen der Philosophie der Gegenwart. Von August Messer . . . 65
Idealismus und Realismus in der Sphäre des philosophischen Kritizismus. Von Bruno Bauch . . . 97

Rezensionen:

Überweg, F., Grundriß der Geschichte der Philosophie, III. Teil. Von A. Liebert . . . 117
Spann, O., Kurz gefaßtes System der Gesellschaftslehre. Von H. Kubsch . . . 121

Selbstanzeigen:

Marcus, Die Beweisführung in der Kritik der reinen Vernunft. S. 124. — Kullmann, Imanuel Kant, Worin besteht das Fortschreiten zum Besseren im Menschengeschlecht? Ein bisher ungedruckter und unbekannter Aufsatz Kants. S. 126.

Mitteilungen:

Über eine Parallelstelle bei Kant und Diderot. Von Th. Ziehen . . . 127

Kantgesellschaft:

Die ersten elf Jahre der Kantgesellschaft . . . 128
Todes-Anzeigen . . . 132
Neuangemeldete Mitglieder für 1915. (Ergänzungsliste 1) . . . 134
An die Mitglieder der Kantgesellschaft. Neujahrsansprache 1915 . . . 135

III

INHALT.

Seite

Fichte in Jena. Von Ernst Bergmann 139
Kant und der Krieg. Von Ernst Katzer 146
Der Schönheitsbegriff bei Kant und Lessing. Von G. Rosenthal 174
Zur Kritik der modernen Kultur. Von Jonas Cohn . . . 187
Vorfragen der Naturphilosophie. Von Friedrich Lipsius . 199
Phaenomenologie, Psychologie, Erkenntnistheorie. Von Th. Elsenhans 224
Wesen und Erscheinung. Von Johannes Verweyen . . 276
Zur Verständigung zwischen Idealismus und Realismus. Von A. Messer 299
Schlussbemerkung zu meiner Diskussion mit A. Messer. Von Bruno Bauch 302

Rezensionen:

Wundt, Wilhelm, Die Nationen und ihre Philosophie. Von Bruno Bauch 305
Viertes Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft. Von Bruno Bauch 310
Rickert, Heinrich, Zur Lehre von der Definition. Von Arthur Liebert 312
Cohn, Jonas, Der Sinn der gegenwärtigen Kultur. Von Arthur Liebert 314
Büchsel, Friedrich, J. G. Fichte. Ideen über Gott und Unsterblichkeit. Von E. Bergmann 317
Fries, Jakob Friedrich, Philosophische Rechtslehre und Kritik aller positiven Gesetzgebung. Von A. von Verdross 318
Del Vecchio, Giorgio, Die Idee einer vergleichenden universalen Rechtswissenschaft. Von M. Salomon 320
Del Vecchio, Giorgio, Die Tatsache des Krieges und der Friedensgedanke. Von M. Salomon 320
Lewkowitz, Albert, Die klassische Rechts- und Staatsphilosophie. Von M. Salomon 321
Medicus, Fritz, Fichtes Leben. Von Otto Braun 321
Wundt, Wilhelm, Sinnliche und übersinnliche Welt. Von Otto Braun 322
Guyau, J. M., Die englische Ethik der Gegenwart. Von Otto Braun 322
Ettlinger, Max, Die Ästhetik Martin Deutingers. Von Otto Braun 323
Herbertz, R., Das Wahrheitsproblem in der griechischen Philosophie. Von Otto Braun 323

Band XX. Heft 2 u. 3.



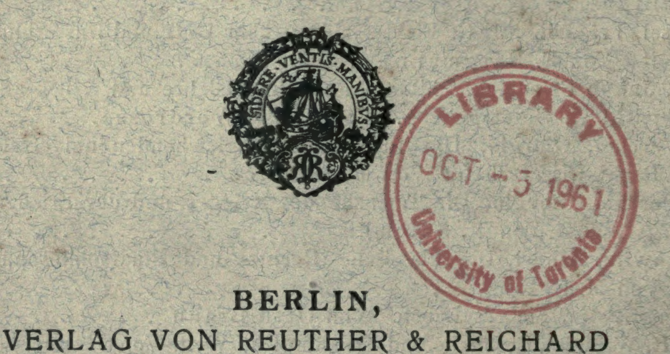
KANT-STUDIEN.

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT

UNTER MITWIRKUNG VON
E. ADICKES, H. COHEN, J. E. CREIGHTON, B. ERDMANN,
R. EUCKEN, P. MENZER, A. RIEHL, W. WINDELBAND
UND MIT UNTERSTÜTZUNG DER „KANTGESELLSCHAFT“

HERAUSGEGEBEN VON

DR. HANS VAIHINGER UND DR. BRUNO BAUCH
PROFESSOR IN HALLE PROFESSOR IN JENA.



BERLIN,
VERLAG VON REUTHER & REICHARD
1915.

Jährlich 4 Hefte. Abonnementspreis Mk. 12.—
Einzelne Hefte, je nach Umfang, Mk. 5.— bis Mk. 6.—.
Redaktionsschluss am 25. August 1915. — Ausgegeben zum 10. September 1915.

Seite
Stange, Carl, Christentum und moderne Weltanschauung. Von Otto Braun . . . 324
Joël, Karl, Die philosophische Krisis der Gegenwart. Von Otto Braun . . . 325
Laule, Georg, Die Pädagogik Friedrich Paulsens. Von K. Kesseler 325
Budde, Gerhard, Noologische Pädagogik. Von K. Kesseler . . . 326
Köhler, Walter, Geist und Materie. Von K. Schwandtke . . . 327
Allard, Emmy, Die Angriffe gegen Descartes und Malebranche im Journal de Trévoux 1701—1715. Von A. Buchenau . . . 327
Festschrift für Alois Riehl. Von A. Buchenau . . . 328
Lapp, Adolf, Die Wahrheit. Von G. Jacoby . . . 328
Schaub, F., Die Umwandlung des Substanzbegriffs zum Funktionsbegriff in der Marburger Schule. Von G. Schwaiger . . . 330

Selbstanzeigen:

Bergmann, Die weltgeschichtliche Mission der deutschen Bildung. S. 331. — Bergmann, Fichte der Erzieher zum Deutschtum. S. 331. — Bergmann, Lamettriana S. 332. — Löwenstein, Der Rechtsbegriff als Relationsbegriff. S. 333. — Schulz, Das Bewusstseinsproblem. S. 334. — Jacobus, Platon und der Sensualismus. S. 335. — Söhngen, Über analytische und synthetische Urteile. S. 336. — Petras, Der Begriff des Bösen in Kants Kritizismus und seine Bedeutung für die Theologie. S. 336.

Mitteilungen:

Ein unbekanntes Kant-Bild . . . 337
Kant-Verse aus dem Felde . . . 337

Kantgesellschaft:

Carl Güttler-Preisaufgabe . . . 339
Todes-Anzeigen . . . 343
Neuangemeldete Mitglieder für 1915. (Ergänzungsliste 2) . . . 345
Dritter Bericht über die Vorträge in der Kant-Gesellschaft . . . 346
(Der ausführliche Bericht über diese Vorträge liegt als besondere Broschüre dem vorliegenden Heft bei).

Alle Beiträge zu den **„Kantstudien“**, sowie sämtliche für die Redaktion bestimmten Mitteilungen sind zu richten an

Professor Dr. **Bruno Bauch, Jena,** Wörthstrasse 7.

Wir **bitten dringend, hiervon Notiz nehmen zu wollen,** damit Unzuträglichkeiten, vor allem Verzögerungen in der Erledigung der Redaktionsgeschäfte, vermieden werden.

Die **„Kantstudien“** werden in den nächsten Heften u. A. — vorbehaltlich eventueller Aenderungen — folgende Arbeiten veröffentlichen:

F. Krueger, Über den Begriff des Wertes.
A. Levy, Die Stellung des Urteils in der Logik ...
E. Bergmann, Goethe und Fichte.
A. Liebert, Johannes Müller und die Erneuerung der Kantischen Philosophie.
Derselbe, Zur Problematik der Metaphysik.
H. Scholz, Ernst Troeltsch ...
H. Leisegang, Über die ... und seine Bedeutung in Kants ... der reinen Vernunft.

Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft“
erhalten die „Kantstudien“, sowie die „Ergänzungshefte“ derselben gratis. Satzungen der „Kantgesellschaft“ durch Dr. A. **Liebert**, Berlin W 15 Fasanenstrasse 48, an den auch Beitrittserklärungen zu richten sind.

Die Herren Autoren resp. Verleger werden im Interesse der Vollständigkeit der Bibliographie ersucht, ihre sämtlichen **auf Kant direkt oder indirekt bezüglichen Publikationen**, namentlich auch **Dissertationen, Programme, Sonderabdrücke, Gelegenheitsschriften, Zeitungsaufsätze etc.** stets direkt an Professor Dr. Bauch, Jena gelangen zu lassen. Eine Garantie für die Besprechung der eingesandten Exemplare oder für deren Rücksendung übernimmt die Redaktion nicht.

Einsendung von Selbstanzeigen erwünscht.

Buch- u. Steindruckerei Dr. phil. Fritz Maennel (früher: C. A. Kaemmerer & Co.) Halle a. S.

INHALT.

Seite
Wilhelm Windelband †. Von Bruno Bauch VII
Fichte und Goethe. Von Ernst Bergmann 347
Johannes Müller, der Physiologe in seinem Verhältnis zur Philosophie und in seiner Bedeutung für dieselbe. Von Arthur Liebert 357
Der Begriff der Zeit. Von H. Falkenfeld 376
Goethe und Everhard von Groote als Philosoph. Von E. Heyfelder 384
Über die Behandlung des scholastischen Satzes: „Quodlibet ens est unum, verum bonum seu perfectum" und seine Bedeutung in Kants Kritik der reinen Vernunft. Von H. Leisegang 402
Eine neue Platon-Übersetzung. Von W. Schink 422

Rezensionen:

Bergmann, E., Fichte als Erzieher zum Deutschtum. Von Bruno Bauch 433
Kroner, R., Kants Weltanschauung. Von B. Hell 436
Ziehen, Th., Die Grundlagen der Psychologie. Von K. Oesterreich 441
Pelikán, F., Entstehung und Entwickelung des Kontingentismus. Von K. Oesterreich 442
Lessing, Th., Philosophie der Tat. Von K. Oesterreich 443
Kerler, D., Jenseits von Optimismus und Pessimismus. Von H. Heimsoeth 443

Selbstanzeigen:

Bergmann, Deutsche Führer zur Humanität. S. 445. — Pelikán, Entstehung und Entwickelung des Kontingentismus. S. 445.

Mitteilungen:

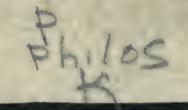
Kant kein Deutscher? Von H. Lindau 447

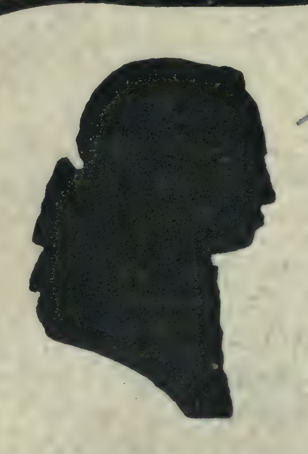
Kantgesellschaft:

Todesanzeigen 449
Zur siebenten (Jubiläums-) Preisaufgabe 450
Neuangemeldete Mitglieder für 1915. (Ergänzungsliste 3) . . 451

Fortsetzung auf der 3. Umschlagseite.

Band XX. Heft 4.





KANT-STUDIEN.

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT

UNTER MITWIRKUNG VON
E. ADICKES, H. COHEN, J. E. CREIGHTON, B. ERDMANN,
R. EUCKEN, P. MENZER, A. RIEHL, W. WINDELBAND
UND MIT UNTERSTÜTZUNG DER „KANTGESELLSCHAFT"

HERAUSGEGEBEN VON

DR. HANS VAIHINGER UND DR. BRUNO BAUCH
PROFESSOR IN HALLE PROFESSOR IN JENA.

MIT EINEM BILDE VON WINDELBAND.

BERLIN,
VERLAG VON REUTHER & REICHARD
1915.

Jährlich 4 Hefte. Abonnementspreis Mk. 12.—
Einzelne Hefte, je nach Umfang, Mk. 5.— bis Mk. 6.—.
Redaktionsschluss am 10. November 1915. — Ausgegeben zum 5. Dezember 1915.

Seite

Register:

Sachregister 453
Personen-Register 460
Besprochene Kantische Schriften 464
Verfasser besprochener Novitäten 464
Verzeichnis der Mitarbeiter 465

Die **„Kantstudien“** werden in den nächsten Heften u. A. — vorbehaltlich eventueller Aenderungen — folgende Arbeiten veröffentlichen:

F. Krueger, Über den Begriff des Wertes.

A. Levy, Die Stellung des Urteils in der Logik und Sprache.

H. Scholz, Ernst Troeltsch als Religionsphilosoph.

M. Frischeisen-Köhler, Zum Geltungswert der Metaphysik.

Alle Beiträge zu den **„Kantstudien“**, sowie sämtliche für die Redaktion bestimmten Mitteilungen sind zu richten an

Professor Dr. **Bruno Bauch, Jena,** Wörthstrasse 7.

Wir **bitten dringend, hiervon Notiz nehmen zu wollen,** damit Unzuträglichkeiten, vor allem Verzögerungen in der Erledigung der Redaktionsgeschäfte, vermieden werden.

Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft“
erhalten die „Kantstudien“, sowie die „Ergänzungshefte“ derselben gratis. Satzungen der „Kantgesellschaft“ durch Dr. **A. Liebert**, Berlin W. 15 Fasanenstrasse 48, an den auch Beitrittserklärungen zu richten sind.

Die Herren Autoren resp. Verleger werden im Interesse der Vollständigkeit der Bibliographie ersucht, ihre sämtlichen **auf Kant direkt oder indirekt bezüglichen Publikationen,** namentlich auch **Dissertationen, Programme, Sonderabdrücke, Gelegenheitsschriften, Zeitungsaufsätze etc.** stets direkt an Professor Dr. Bauch, Jena gelangen zu lassen. Eine Garantie für die Besprechung der eingesandten Exemplare oder für deren Rücksendung übernimmt die Redaktion nicht.

☛ **Einsendung von Selbstanzeigen erwünscht.** ☚

Buch- u. Steindruckerei Dr. phil. Fritz Maennel (früher: C. A. Kaemmerer & Co.), Halle (Saale.)

An die

Mitglieder der Kantgesellschaft.

Nach § 8 unserer Satzungen soll eine allgemeine Mitgliederversammlung alljährlich, am 22. April stattfinden.

Es bedarf wohl keiner ausführlichen Begründung dafür, dass unter den jetzigen Verhältnissen die Einberufung einer solchen Generalversammlung unzweckmässig und nicht angezeigt ist, und dass es daher geboten erscheint, unsere Generalversammlung bis auf weiteres zu verschieben. Der Vorstand und der Verwaltungsausschuss der Kantgesellschaft haben daher beschlossen, die allgemeine Mitgliederversammlung für 1914 bis auf weiteres zu verschieben.

Eine Unterbrechung der Geschäfte wird durch eine solche Verschiebung der Generalversammlung nicht hervorgerufen, denn nach § 6 und § 7 unserer Satzungen gelten die Geschäftsführer und die wählbaren Mitglieder des Verwaltungsausschusses als wiedergewählt, wenn eine Generalversammlung nicht zustande kommt.

Hauptgegenstand der alljährlich im April stattfindenden Generalversammlung ist die Ablegung der Jahresrechnung und eventuell die Entlastung der Geschäftsführer. Die unterzeichneten Geschäftsführer werden ***vor dem 22. April*** *die Jahresabrechnung für das Jahr 1914 dem Herrn Vorsitzenden der Kantgesellschaft vorlegen und diese Abrechnung nebst allen Belegen auf dem Kuratorium 8 Tage lang zur Einsicht für die Mitglieder des Verwaltungsausschusses auslegen, wie das auch bisher in jedem Jahre geschehen ist. Die Entlastung wird dann seitens der nächsten Generalversammlung von uns eingeholt werden.*

Halle a. S. und Berlin, 15. März 1915.

Die Geschäftsführung der Kantgesellschaft:

Vaihinger. Liebert.

Logische und ontologische Wirklichkeit.

Von N. Hartmann.

Man ist heute in der Logik und Erkenntnistheorie gewohnt, die Wirklichkeit wie etwas Untergeordnetes, Unwichtiges anzusehen. Es genügt, ihrer als des unbestrittenen Ausgangspunktes bestimmter Gedankengänge gewiss zu sein. Das logische Interesse haftet nicht an ihr, sondern an Möglichkeiten und Notwendigkeiten, auf welche jene Gedankengänge hinausführen. Überall, wo die Forschung auf Zusammenhänge, Abhängigkeiten, Bedingungen, oder auf die Aufweisung von Aprioritäten hinzielt, lässt sich diese Interesseneinstellung aufzeigen.

Zusammen mit Möglichkeit und Notwendigkeit bildet die Wirklichkeit eine logische Sphäre, aus der sie — aller Wertverschiebung ungeachtet — nicht losgerissen werden kann: die Sphäre der sog. Modalität. In diesem Zusammenhang kommt sie meist formal so weit zu ihrem Recht, dass ihr eine logische Stelle eingeräumt wird. Aber auch hier verliert sich selten die überlieferte Inaktualität ihres Problems und macht sich in Fassungen fühlbar, die der Wucht des natürlichen Wirklichkeitsbewusstseins nicht im mindesten entsprechen.

Die Fehlerquelle liegt hier, wie so oft, in der Unterschätzung des scheinbar Selbstverständlichen. In gewissem Sinne ist eben ein Wirkliches immer schon vorausgesetzt und als „gegeben" akzeptiert, wo Fragen irgendwelcher Art verfolgt werden. Und in der Natur der Fragestellung liegt es, dass sie vom Gegebenen fort zu etwas anderem hinleitet, das nicht gegeben ist. Darin stecken zwei falsche Voraussetzungen: 1. dass das Gegebene selbst bekannt (problemfrei) ist, und 2. dass das Wirkliche nichts anderes als das Gegebene ist. Die erstere ist in anderem Zusammenhange oft gerügt worden; und es genügt daher auf ihr Vorhandensein in der traditionellen Fassung der Wirklichkeit hinzuweisen, um

sie zu entkräften. Die zweite Voraussetzung aber ist zäher. Sie bricht auch dort immer wieder durch, wo sie durchschaut und theoretisch abgelehnt wird. Ihre unaufgehobene Geltung ist heute, wie in alter Zeit Standpunkten der heterogensten Art gemeinsam.

Die Sphäre der Modalität zeichnet sich in der Reihe der anderen logischen Problemsphären durch eine gewisse Ablösbarkeit aus. In der Tiefe freilich gibt es Unterströmungen, welche die allerstraffste gegenseitige Bindung zeigen. Aber nicht jede logische Untersuchung dringt in diese Tiefe. So kommt es, dass die mannigfachen Fehler, die sich berühmte Systeme gegen das Problem der Wirklichkeit haben zuschulden kommen lassen, relativ belanglos im Ganzen der philosophischen Gedankengänge dastehen. An sich selbst betrachtet dagegen gewinnen sie eine um so grössere Bedeutung, die noch beträchtlich wächst, wenn man den Blick auf die verbindende Unterströmung einstellt.

Alle objektiv inhaltlichen Seinsstrukturen haben eine modale Kehrseite — ähnlich wie alle Synthesen eine analytische Kehrseite haben. Der breite Strom des logischen Interesses wendet sich aber vorwiegend der Struktur als solcher zu, nicht dem Seinsmodus, oder der Komplexion der Seinsmodi, in der sie ruht. Alle Forschung nach dem a priori zeigt diese Einstellung; und selbst die spezielle Untersuchung über dessen empirische Spezialfälle kommt selten über sie hinaus. So bildet das gesamte Gebiet des Konstruktiven — man könnte auch mit Kant sagen des Konstitutiven, wenn dieses bei ihm nicht anderweitig beschränkt und dem Regulativen gegenübergestellt wäre, — den gegebenen Gegensatz zum gesamten Gebiet des Modalen. Und diese Unterscheidung ist es, von der aus gesehen das Problem des Wirklichen seine Prägnanz gewinnt.

Dass die modalen Begriffe nicht alsolut eindeutig sind, ist eine ziemlich alte Einsicht. Doch haben sich Untersuchungen über diesen Punkt vorwiegend der Möglichkeit und Notwendigkeit zugewandt. Eine Unterscheidung wie die zwischen formaler und materialer Möglichkeit — Widerspruchslosigkeit und realem Zutreffen von Daseinsbedingungen — ist geradezu populär geworden. Über das Verhältnis dieser Gegensätze ist dagegen keineswegs Einstimmigkeit vorhanden. Um ein bedeutendes schwerer ist schon die Fassung der Notwendigkeit. Und beinah unbebaut ist das Problemfeld der Wirklichkeit. Es gibt unzählige metaphysische Erklärungen des Wirklichen, aber immer nur in konstruktiver

Hinsicht. Und selbst die wenigen rein modalen Untersuchungen, die wir über die Wirklichkeit als solche haben, sind zumeist schon beeinflusst von Gedankenketten der konstruktiven Seite. Dabei bleiben die einfachsten Fragen ununtersucht, wie die nach dem Verhältnis der verschiedenen Arten von Wirklichkeit, z. B. des Naturwirklichen, zum ethisch Wirklichen oder zum ästhetisch Wirklichen; oder des konkret Wirklichen zum abstrakt Wirklichen, etwa mathematischer Existenz.

Die folgende Untersuchung will diese nächstliegenden Fragen zurückstellen und sie auch später nur zum Teil berücksichtigen. Es gibt eine zentrale Frage nach dem allgemeinen Wesen der Wirklichkeit; und diese kann nur von der Zusammenstellung mit Möglichkeit und Notwendigkeit ausgehen. Damit richtet sich das Problem zunächst auf die Stufenfolge der Modalitäten.

I.

Die traditionelle Logik zeigt fast durchgehend die bekannte Rangordnung des Dreischritts: Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit. Das will besagen: Möglichkeit bedeutet weniger, Notwendigkeit mehr als Wirklichkeit. Jene reicht noch nicht heran an sie, diese ist über sie hinaus.

Das gilt in erster Linie formallogisch, von den Geltungsmodi des Urteils. „Es kann so sein“ ist weniger als „es ist so“; und „es muss so sein“ will sagen: es „ist“ nicht nur so, sondern es könnte auch keinesfalls anders sein. Diese Stufenfolge ist formal in sich klar und bedarf für ihre Richtigkeit keines Arguments. Eine andere Frage ist die nach Bedeutung und Geltungsgebiet. Aber formale Logik kann von ihr absehen.

Weit ernsteren Problemen begegnet man, wo man diese Stufenfolge auch auf inhaltliche Logik übertragen und als Erkenntnisstufen aufgefasst sieht. Die Mehrzahl der Erkenntnistheoretiker ist diesen Weg gegangen, in der bestimmtesten Form wohl Kant in seinen Postulaten des empirischen Denkens:

„Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich;

„was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich;

„dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existiert) notwendig“.

Hier ist die Möglichkeit des Objekts von der Form der Erkenntnis, seine Wirklichkeit von der Materie der Erkenntnis abhängig gemacht; seine Notwendigkeit aber soll in der Zusammenstimmung beider liegen. Diese Disposition ist von den meisten (auch heutigen) Kantianern festgehalten worden und geniesst ein Ansehen, das sich wohl nur durch die mangelhafte Beschäftigung mit dem modalen Problem erklärt. Ganz abgesehen von der Frage nach Wahrheit oder Falschheit dieser Zuweisung an Form und Materie, leiden diese Bestimmungen schon Schiffbruch durch ihr Herausfallen aus der modalen Sphäre in die konstruktive. Modale Definitionen sind bei solcher *μετάβασις* überhaupt nicht zu gewinnen, selbst wenn sie strukturell richtig sind.

Aber sie sind auch strukturell anfechtbar. Das zeigen schon die allereinfachsten Überlegungen. 1. Wenn Wirklichkeit an der Erkenntnismaterie allein hängt, so kann offenbar wirklich sein, was nicht mit den Formen übereinstimmt, d. h. laut Definition: was nicht möglich ist. 2. Was mit allen Formen — etwa den Naturgesetzen — übereinstimmte, ja von ihnen gefordert wäre, könnte dennoch unwirklich sein, wenn es von ihm keine Wahrnehmung, oder keinen darauf hinführenden Wahrnehmungszusammenhang gäbe. Existierende materielle Körper im Weltraum, oder ganze Systeme von ihnen, müssten also unwirklich „sein", wenn sie dem Wahrnehmungszusammenhang entrückt sind, d. h. wenn die Erkenntnis sich nicht für oder wider ihre Wirklichkeit zu entscheiden weiss. 3. Wenn Notwendigkeit im Zusammenstimmen von Form und Materie der Erkenntnis besteht, so muss alles Notwendige auch unmittelbar wirklich im Sinne der Beziehung auf Wahrnehmung sein. Zusammenhänge der reinen Mathematik also könnten hiernach nicht notwendig sein; ebenso apriorische Zusammenhänge anderer Art. Was mit Kants eigenen Aufstellungen über das synthetische Urteil a priori keineswegs in Einklang steht. Die Notwendigkeit ist hier eben nur als Postulat des „empirischen" Denkens, nicht als Seinsmodus alles Erkennens gefasst; sie ist sichtlich zu eng umgrenzt. 4. Was wirklich wäre (existierte), brauchte nicht auch notwendig zu sein, resp. nicht so zu sein, wie es ist. Wenn Wirklichkeit nur die eine Seite der Notwendigkeitsbedingungen erfüllt (das Zusammenstimmen mit Empfindung), so ist offenbar das Wirkliche als solches zufällig. Das würde angehen in einem indeterministischen Weltbilde, aber nicht im Kantischen, das theoretisch restlos vom Causalnexus, praktisch restlos

vom Zweck durchwaltet wird. In einer Welt, in der das Wirkliche nicht nur nicht als notwendig „erkannt“ wird, sondern auch nicht notwendig „ist“ — resp. zu sein braucht —, hat es überhaupt keinen Sinn nach Ursachen zu forschen und nach Zwecken auszuschauen. Beides setzt schon eine dem Wirklichen immanente ontologische Notwendigkeit voraus.

Diese vier Unstimmigkeiten, denen sich leicht einige weitere anfügen liessen, treffen nicht nur die Kantische Modalität mit ihrem zugrundegelegten Schema von Rezeptivität und Spontaneität. Sie treffen mutatis mutandis jede Fassung, die den gleichen Dreischritt der Stufenfolge im Inhaltlichen durchführen will. Eine engere Bezogenheit auf den Idealismus haben immerhin noch der erste und der dritte Punkt; der zweite und vierte dagegen sind rein modaler Natur, sie treffen das Verhältnis der „Stufen“ als solcher.

Es ist hiernach leicht zu sagen: in dieser Stufenfolge kann nicht alles stimmen; es muss ein prinzipieller Fehler in ihr sein. Schwer aber ist es, den Fehler zu bestimmen und zu verbessern. Denn es leuchtet andererseits ja auch ein, dass in dieser Fassung etwas Richtiges sein muss — wenn anders sie doch immer wieder namhafte Vertreter findet. Auch hat, abgesehen von aller Stufenordnung, die Beziehung der Wirklichkeit auf Wahrnehmungsgegebenheit zum mindesten einen starken Schein für sich. Wodurch wissen wir denn von der Existenz der Dinge, wenn nicht letztlich durch Wahrnehmung? Über diese Frage und die in ihr vorgeschriebene Antwort kommt freilich keine Erkenntnistheorie hinaus. Nur ist ihr die Gegenfrage zu stellen: Warum braucht das Wirkliche auf die Gegebenheit der Wahrnehmung beschränkt zu sein? A priori lässt sich ja aufs deutlichste einsehen, dass es Wirkliches geben kann, von dem wir auf diesem Wege nicht die geringste Kenntnis haben — und möglicherweise auch auf anderem Wege nicht. Im logischen Modalwert der Existenz liegt weder das Erkanntsein noch die Erkennbarkeit überhaupt. Und auf die reine Fassung dieses Modalwertes allein kommt es hier an, nicht auf die Art seiner Gegebenheit oder die Grade seiner Erkennbarkeit. Damit aber hat die logische Frage ihren inhaltlich zentralen Sinn erreicht: sie ist ontologisch geworden und das Gnoseologische an ihr ist zum sekundären Beiwerk herabgesunken.

Soviel lässt sich nun sogleich einsehen, dass die überlieferte Stufenfolge für die Modi des Urteils als solchen richtig ist. „A

ist B“ bedeutet zweifellos mehr als „A kann B sein“ und weniger als „A muss B sein“. Und das gilt keineswegs bloss von der formalen Seite des Urteils, sondern genau so sehr auch von seinem Geltungswert im Gefüge der Erkenntnis. Im naturwissenschaftlichen Denken entsprechen diesen Stufen ganze Wertklassen des Erkennens: der Möglichkeit entspricht die Annahme (Hypothese), der Wirklichkeit die Tatsache (das gegebene Phänomen), der Notwendigkeit die Einsicht in das Warum auf Grund durchschauten Gesetzeszusammenhanges. Hier sieht man deutlich wie die Modalitätsstufen Grade der Gewissheit bilden. Die Erkenntnis steigert sich in ihnen nicht extensiv an Inhalt, sondern intensiv an Wahrheitsgewicht.

Dieser Sinn der traditionellen Stufen wird unter allen Umständen festzuhalten sein. Aber eben damit haben wir das Anzeichen für die Fehlerquelle. Gewissheitsgrade der Erkenntnis brauchen nicht Seinsgrade des Gegenstandes der Erkenntnis zu sein. Dem Rationalismus liegt zwar nichts näher als Seinsstufen mit Erkenntnisstufen zu identifizieren. Und ganz unvermeidlich wird diese Identität im Idealismus — so bei Kant. Aber das Wirklichkeitsproblem ist eines von den zahlreichen Problemen, in denen sich alle vorgefassten Standpunkte als unzureichend erweisen.

Dass etwas für die Erkenntnis Tatsache, also „wirklich“ sein kann, ohne als „notwendig“ erkannt zu sein, ist unanfechtbar wahr. Aber daraus folgt noch nicht, dass es wirklich „sein“ kann, ohne notwendig zu „sein“. Der Zufälligkeit im Urteil kann sehr wohl absolute Notwendigkeit in den unerkannten Seinszusammenhängen entsprechen. Ebenso, dass etwas als wirklich erkannt wird, ohne dass seine Möglichkeit eingesehen wird, ist eine bekannte Erscheinung; wir kennen diesen Fall an allen neuartigen und allen hochkomplizierten Phänomenen. Aber er bedeutet nicht, dass der Gegenstand wirklich „sei“, ohne möglich zu „sein“. Das Urteil der Möglichkeit ist nicht die Seinsmöglichkeit. Die Modalitätsstufen der Erkenntnis brauchen nicht zusammenzufallen mit den Modalitätsstufen des Seins, die logischen Modi nicht identisch zu sein mit den ontologischen.

Wir besitzen in der traditionellen Fassung der Modalitäten eine unumstösslich richtige subjektive Stufenfolge, eine Stufenfolge der ratio cognoscendi. Die ratio essendi braucht aber ihr nicht analog zu sein; sie kann anders ansteigen, mit anderer Stufen-

folge, anderen Bedeutungen und gegenseitigen Abhängigkeiten. Und schon die vorausgeschickten Überlegungen machen es überaus wahrscheinlich, dass diese ontologische Stufenfolge anders aussehen muss. Die Fehler der bekannten Fassung liegen eben sichtlich nicht in der erkenntnislogischen Geltung, sondern kommen erst bei Übertragung auf die seinslogische Seite zustande. Diese Übertragung aber ist unvermeidlich, solange nicht eine ontologische Stufenordnung der Modalitäten für sich herausgearbeitet ist. Offenbar liegt hier eine unerlässliche Aufgabe der Logik.

II.

Man darf sich in dieser Frage ohne Bedenken an der formalen Logik orientieren. Das Epitheton der Formalität ist ja in ihr nur eine Schutzwehr gegen die Last des Erkenntnisproblems, das dem Begriff und Urteil anhaftet, wenn man sie in ganzer Bedeutungsfülle nimmt. Das Gewicht ontologischer Geltung wird dabei nicht geschmälert. Bei Aristoteles konnte die Logik unmittelbar in Metaphysik übergehen, weil sie von vornherein mehr als Seinslogik denn als Denklogik gedacht war. Und sowohl die mittelalterlichen Logiker als die Rationalisten der Neuzeit haben diese Tiefeneinstellung der formallogischen Probleme bewahrt. Sie hielten in der Essenz die Formen möglicher Existenz in der Hand.

Alle Einteilung beruht auf dem Gegensatz. Mit dem Gegensatz der Seinsmodi und ihrem tertium comparationis (welches in diesem Falle das Sein überhaupt bildet) muss die Stufenfolge sich eindeutig herausarbeiten lassen.

Die Gegensatzanalyse der Wirklichkeit zeigt inbezug auf die beiden anderen Glieder ein negatives Bild. Wirklichkeit steht weder zu Möglichkeit noch zu Notwendigkeit in direkter Gegensatzbeziehung. Ihr Gegensatz ist das „Unwirkliche", die Aufhebung des Daseins, das Nichtsein. Das Unwirkliche bedeutet an sich genommen weder das Mögliche noch das Unmögliche, weder das Notwendige noch das Nichtnotwendige. Es kann aber sehr wohl jedes von diesen bedeuten, ohne dass sich sein modaler Sinn als Unwirkliches verschiebt. Es steht indifferent zu Möglichkeit und Notwendigkeit. Deswegen braucht das Wirkliche nicht indifferent zu ihnen zu stehen; so muss es z. B. evidenterweise zum mindesten möglich sein. Aber diese positive Beziehung ist nicht die des Gegensatzes, sondern die der Abhängigkeit — also komplizierterer Natur.

Anders die Möglichkeit. Sie steht in offenkundiger, obwohl höchst eigenartiger Gegensatzbeziehung zur Notwendigkeit. Das Fehlen der Möglichkeit bedeutet unmittelbar eine Art von Notwendigkeit: Unmöglichkeit ist negative Notwendigkeit. Das lässt sich bis in das Verhältnis von S und P im Urteil verfolgen. Wie die Allgemeinheit des Urteils auf der Notwendigkeit der Zugehörigkeit von S und P beruht, so die negative Allgemeinheit des Urteils auf der Unmöglichkeit eben dieses Zugehörens. „Kein A ist B" ist richtig, wenn A unmöglich B sein kann.

Genau entsprechend verhält sich die Notwendigkeit zur Möglichkeit. Das Fehlen der Notwendigkeit bedeutet unmittelbar negative Möglichkeit. Nicht-Notwendigkeit ist die Möglichkeit des Nichtseins. Da sich aber im Modus der Möglichkeit Sein und Nichtsein des Gleichen nicht ausschliessen, sondern immer — das ist das Eigentümliche dieses Seinsmodus — zwei coexistierende Möglichkeiten bilden, so bedeutet die Nicht-Notwendigkeit mittelbar auch die positive Möglichkeit. „A ist nicht notwendig B" heisst somit zugleich; „A kann B sein, es kann aber auch nicht B sein".

Hieraus ergeben sich zwei Konsequenzen, die ein Licht auf die Stufenfolge der ontologischen Modalitäten werfen.

1. Möglichkeit und Notwendigkeit stehen in unmittelbarer Gegensatzbeziehung; nicht zwar so, dass die eine den Gegensatz der anderen einfach ausmachte; wohl aber so, dass das kontradiktorische Gegenteil der Möglichkeit (die Unmöglichkeit) unmittelbar unter den Oberbegriff Notwendigkeit fällt, das kontradiktorische Gegenteil der Notwendigkeit aber unmittelbar unter den Oberbegriff Möglichkeit. Das zeugt deutlich von der engen Verwandtschaft beider modalen Begriffe. Sie stehen in ursprünglicher Bezogenheit aufeinander, liegen gleichsam auf einer Linie. Nichtsdestoweniger sind sie nicht gleichwertig, sondern Notwendigkeit ist am Sein — genau so wie im Erkenntnisgebiet — die höhere Stufe, der vollere, positivere, seinshaltigere Modus.

2. Die Wirklichkeit dagegen liegt ausserhalb dieser Gegensatzlinie. Sie fällt gleichsam in eine andere modale Dimension. Möglichkeit und Notwendigkeit stehen vollkommen gleichgültig zu ihr, sie involvieren sie nicht. Diese Aussenstellung zur Gegensatzlinie „Möglichkeit — Notwendigkeit" macht es unmöglich, die Wirklichkeit ontologisch als Mittelstufe zwischen jenen beiden zu fassen. Es ist hier falsch, wenn man sie für mehr als Möglichkeit

aber weniger als Notwendigkeit gelten lässt; sie hat dafür garnicht die genügende logische Nachstellung zu beiden. Sie fällt in ein anderes Genus des Seinswertes. Inbezug auf jene aber ist sie entweder unterhalb oder oberhalb von deren ganzer Modalsphäre anzusetzen. Nun kann sie unterhalb der Möglichkeit nicht zu liegen kommen, weil Möglichkeit offensichtlich hinter der Wirklichkeit zurücksteht — sie bedeutet ja Unentschiedenheit zwischen wirklich und unwirklich. Also wird Wirklichkeit wohl oberhalb der Notwendigkeit anzusetzen sein; was sich hier freilich noch nicht durchschauen lässt.

III.

Die formallogische Analyse ergibt die Rangordnung: Möglichkeit, Notwendigkeit, Wirklichkeit. Diese ist zunächst weder klar noch vollständig. Es fehlt das positive Verhältnis der Wirklichkeit zu den beiden Unterstufen. Und es fehlen die negativen Modi: Unwirklichkeit und Unmöglichkeit. Neben diesen fünf Modi (zwei negativen und drei positiven) kommt der dritte negative Modus, die Nicht-Notwendigkeit nicht selbständig in betracht; sie fällt, wie gezeigt, ihrer Seinsstufe nach mit der Möglichkeit zusammen.

Von den fünf Modi gehören drei der Gegensatzlinie von Möglichkeit und Notwendigkeit an. In dieser Sphäre bildet die Möglichkeit die Mittelstufe, die Unmöglichkeit das Minimum und die Notwendigkeit das Maximum an Seinswert. Die beiden übrigbleibenden bilden eine eigene Gegensatzsphäre ohne Mittelglied, mit Unwirklichkeit als Minimum und Wirklichkeit als Maximum an Seinswert. Nimmt man dazu, dass einerseits Unwirklichkeit weniger negativ als Unmöglichkeit und negativer als Möglichkeit ist, also modal zwischen diesen beiden stehen muss, und dass andererseits Gründe vorliegen, die Wirklichkeit oberhalb der Notwendigkeit anzusetzen, so ergibt sich unter Beibehaltung der Heterogeneität beider Sphären folgende aufsteigende Rangordnung:

—	↑	Wirklichkeit
Notwendigkeit		—
Möglichkeit		—
—		Unwirklichkeit
Unmöglichkeit		—

Will man das positive Verhältnis dieser Modi zueinander gewinnen, so muss man von der Frage ausgehen, wie sie einander

anziehen und abstossen. Prinzipiell möglich sind von jedem Modus zu jedem dreierlei Verhaltungsweisen; entweder er involviert den andern (kann nicht bestehen ohne ihn), oder er schliesst ihn aus (kann nicht zusammenbestehen mit ihm), oder er steht indifferent zu ihm (kann sowohl ohne als mit ihm bestehen).

Innerhalb jeder der beiden Gegensatzsphären involvieren die Modi einander nicht, Sie schliessen einander zumeist aus; in ihnen überwiegt eben innerhalb der Sphäre die Gegensatznatur. Nur Möglichkeit und Notwendigkeit zeigen eine grössere Nahstellung zu einander: sie stehen indifferent einander gegenüber, sie können sowohl mit als ohne einander bestehen. Von der Möglichkeit ist das einleuchtend; das Mögliche kann auch notwendig sein, braucht es aber nicht zu sein. Von der Notwendigkeit ist es weniger durchsichtig. Das naive Denken ist gewöhnt, alles Notwendige auch für möglich zu halten. Wie könnte etwas denn gar notwendig sein, wenn es nicht einmal möglich wäre? Aber man denkt dabei tatsächlich an das Wirkliche, und nicht an ein bloss Notwendiges. Das Wirkliche muss freilich zum mindesten möglich sein. Aber das Notwendige braucht nicht wirklich zu sein. Wir nehmen nur fälschlich die Beispiele für das Notwendige aus dem uns nächstliegenden Gebiet des Wirklichen. Die tatsächliche Indifferenzstellung zur Möglichkeit sieht man, sobald man ein Beispiel von ausserhalb der Wirklichkeitssphäre heranzieht. Um den absoluten Wert einer transzendenten Zahl zu gewinnen, ist es notwendig, eine Unendlichkeit von Gliedern einer convergierenden Reihe zu durchlaufen; aber eben das ist dem menschlichen Verstande unmöglich. Es kommt daher auch nicht zum „wirklichen" Erfassen des absoluten Wertes; ohne dass deswegen jene Notwendigkeit weniger zu Recht bestände. Sie besteht eben unabhängig von Möglichkeit und Unmöglichkeit; d. h. sie steht ebenso indifferent zur Möglichkeit, wie diese zu ihr.

Wichtiger ist das Verhältnis zwischen den Modi verschiedener Sphären. Unmöglichkeit involviert unbedingt Unwirklichkeit; das Unmögliche kann nicht wirklich sein. Unwirklichkeit dagegen involviert die Unmöglichkeit nicht; sie steht indifferent zu Möglichkeit und Unmöglichkeit. Sie steht aber auch indifferent zur Notwendigkeit. Das Unwirkliche kann nämlich auch notwendig sein, sofern dieser Notwendigkeit die Möglichkeit ihrer Realisation fehlt; wie das Beispiel der transzendenten Zahl zeigte. Die Unwirklichkeit steht also indifferent sowohl zur Möglichkeit als zur

Notwendigkeit, nicht aber zu ihrer Synthese. Diese allein schliesst sie aus.

Das letztere Verhältnis nun kehrt sich um: Möglichkeit und Notwendigkeit stehen, jede für sich genommen, indifferent zur Unwirklichkeit. Und eben damit stehen sie, jede für sich, auch indifferent zur Wirklichkeit. Sie involvieren sie noch nicht, obgleich sie — als die positiven Modi — offenbar in unmittelbarer Sachbeziehung zu ihr stehen. Nimmt man aber Möglichkeit und Notwendigkeit zusammen, so schliessen sie Unwirklichkeit aus und involvieren die Wirklichkeit,

Endlich die Wirklichkeit ihrerseits schliesst Unmöglichkeit und Unwirklichkeit von sich aus — evidenterweise, denn beide würden das Wirkliche aufheben. Daraus aber folgen unmittelbar zwei positive Beziehungen. Dasjenige, dessen Unmöglichkeit ausgeschlossen ist, ist eben damit möglich; und dasjenige, dessen Unwirklichkeit ausgeschlossen ist, ist eben damit notwendig. Also involviert Wirklichkeit sowohl Möglichkeit als Notwendigkeit; sie enthält sie in sich als ihre Momente. Sie ist also an modalem Seinswert mehr als jede von diesen und steht mit Recht in der Stufenfolge der Modi noch oberhalb der Notwendigkeit. Sie enthält eben ausser ihr noch die Möglichkeit. Zugleich ist mit der Synthese von Möglichkeit und Notwendigkeit auch der modale Sinn der Wirklichkeit durchaus erschöpft. Sie besteht ganz in dieser Synthese; es gibt ja auch darüber hinaus keine modalen Momente, die sie etwa noch enthalten könnte. Man darf also die Synthese von Möglichkeit und Notwendigkeit als genaue modale Definition der Wirklichkeit ansehen.

Somit führt die Analyse der intermodalen Verhältnisse auf die erste positive Bestimmung der ontologischen Wirklichkeit hinaus — im Gegensatz zu allen modalen Charakteren der „Wirklichkeitserkenntnis“. Man kann den Gegensatz logischer und ontologischer Modalität hier schärfer als sonst wo sehen. Um etwas als wirklich zu erkennen, brauche ich keineswegs zu erkennen, wieso es möglich ist, oder gar dass es notwendig ist. Beides sind Fragen die, konstruktiv ausgedrückt, auf Gründe und Bedingungen gehen; man kann aber sehr wohl erkennen, dass etwas so ist, ohne im geringsten auch nur darauf zu reflektieren, warum überhaupt es so sein kann oder muss. In aller schlichten Gegenstandswahrnehmung liegt dieser Erkenntnisfall vor; in stärkster Wirklichkeitsbetonung haben wir ihn vielleicht in der inneren

Wahrnehmung von Zuständen und Akten des Bewusstseins. Die Erkenntnis eines Soseins braucht eben die Erkenntnis seiner Gründe und Bedingungen nicht zu enthalten; das Resultat erscheint für das Erkennen gleichsam abgetrennt von seinen Komponenten. Dagegen das wirkliche So-beschaffen-„Sein“ eines Dinges ist nicht abtrennbar von der Totalität seiner Bedingungen; es ist evident, dass das Fehlen oder auch nur die geringste Änderung einer Bedingung, sogleich eine Änderung an ihm selbst bedeuten müsste. Es enthält die ganze Reihe seiner Bedingungen in sich. Aus diesen seinen Bedingungen heraus ist es aber, sofern jede von ihnen unentbehrlich ist, möglich, und sofern sie alle zusammen zureichend sind, notwendig. Die Paradoxie besteht also zurecht, dass die Wirklichkeit ontologisch Möglichkeit und Notwendigkeit voraussetzt, gnoseologisch aber indifferent zu ihnen steht. Dass in logischen Untersuchungen diese beiden Kehrseiten der Wirklichkeit meist nicht sauber auseinandergehalten worden sind, ist eine Tatsache, die den Wirklichkeitsbegriff und mit ihm das ganze Gebiet der Modalität zweideutig gemacht hat. Auf diese Fehlerquelle lassen sich verhängnisvolle Irrtümer zurückführen. Eine ganze Reihe idealistisch-rationalistischer Scheinbeweise hat gerade in dieser Unklarheit Argumente gesucht und gefunden.

Unter den Bedenken, die man gegen diese Aufstellung erheben kann, sind zwei von prinzipieller Art. Sie zielen in entgegengesetzter Richtung. Die eine Ansicht will Wirklichkeit auf der Notwendigkeit allein basieren, die andere lässt die Notwendigkeit ganz fallen und will die Wirklichkeit ohne ihr Zutun, wie etwas ihr Gleichgültiges fassen. Diese Einwände lassen Missverständnisse offen, wenn sie nicht widerlegt werden.

Genügt also Notwendigkeit allein, um etwas wirklich zu machen? Es liegt dem natürlichen Denken nahe genug zu glauben, dass wenn etwas bloss notwendig ist, es eben dadurch schon wirklich sein müsse. Die Voraussetzung dabei ist, dass Notwendigkeit mehr ist als Wirklichkeit. Es ist doch mehr, einzusehen, dass es etwas notwendig ist, als dass es bloss da ist. Sieht man also ein, dass es so sein muss, so weiss man doch auch, dass es so ist. Darin sind zwei Fehler. Erstens handelt es sich nicht um das Erkennen, sondern um das Sein der Sache. Und zweitens trifft das nicht einmal für die Erkenntnis immer zu. Tatsächlich sind wir gewohnt, Notwendigkeiten immer schon mit Möglichkeiten

zusammenzuschauen; denn weil am Sein, d. h. an der uns bekannten Wirklichkeit, immer schon beide vertreten sind, das Notwendigsein uns aber als das Wichtigere mehr in die Augen fällt, so sind wir geneigt, die Möglichkeit zu übersehen. Man braucht aber dagegen nur die Möglichkeit einmal ausdrücklich wegzudenken, so sieht man, dass auch die Wirklichkeit hinfällt; denn ihr Fehlen bedeutet ja gerade, dass aller wie immer absoluten logischen Gefordertheit zum Trotz das betreffende Etwas nicht wirklich sein kann. Dieses Nicht-wirklich-sein-können heisst eben Unmöglichkeit. Ob es den Fall solchen Auseinanderklaffens von Möglichkeit und Notwendigkeit überhaupt gibt, ist eine andere Frage. Tatsächlich wird man ihn auf theoretisch-ontologischem Gebiet nicht finden. Aber die Modalitäten erstrecken sich ja weit über das Theoretische hinaus. Und auf praktischem Gebiet mangelt es nicht an Beispielen dieser Art. Übrigens ist die modale Struktur der theoretischen Wirklichkeit unabhängig davon, ob es anderswo anderes gibt.

Ernster ist vielleicht die andere Frage: ist wirklich Notwendigkeit erforderlich, um Wirklichkeit herzustellen? Kann es etwa nicht zufällige Wirklichkeit geben? Wir stehen in diesen Untersuchungen noch diesseits aller besonderen standpunktlichen Prägung. Wir können uns also skrupellos auf den Standpunkt des Indeterminismus stellen, an welchem, wenn man ihn konsequent durchführt, eben dieses das Eigentümliche ist, dass alles Wirkliche zufällig ist.

Dieser Frage ist zunächst eine Gegenfrage anzureihen. Die Möglichkeit allein tut es offenbar nicht; sie reicht nicht aus zur Wirklichkeit. Was also kommt hinzu zur Möglichkeit, um die Wirklichkeit voll zu machen? Etwa der Zufall? Aber was ist Zufall im positiven Sinn? Genau besehen, kennen wir ihn nur als locus logicus ignorantiae. Dann ist er entweder das Nichtvorhergesehene, resp. Nichtvorhersehbare, weil in seinen Bedingungen Unverstandene, also nur ein Ausdruck für die logische Tatsache, dass es Wirklichkeitserkenntnis ohne Notwendigkeitserkenntnis gibt; woraus, wie gezeigt, nicht folgt, dass es Wirklichkeit ohne Notwendigkeit gibt. Oder der Zufall bedeutet das Nichtbezweckte, resp. Zweckwidrige, oder auch nur Zwecklose. Vom empirisch-praktischen Standpunkt des handelnden und Zwecke verfolgenden Subjekts aus hat das seinen bestimmten, aber beschränkten Sinn. Vom ontologischen Gesichtspunkt aus kann da-

hinter unbegrenzter Notwendigkeitszusammenhang stecken. — Fasst man den Zufall aber wirklich streng ontologisch, als die bei jedem Sein und jedem Geschehen neu einsetzende, verkettungslose, ursprüngliche Spontaneität, so atomisiert man dadurch das Weltgeschehen und macht aus seinem einheitlichen Fluss einen Haufen von beziehungslosen Einzelvorgängen. Dass diese Möglichkeit formal besteht, lässt sich nicht abweisen; aber sie gewinnt ontologisch keine Aktualität, weil sie nicht in Einklang zu bringen ist mit den grossen gegebenen Seinsrelationen, z. B. dem Erkenntnisphänomen, dem Handlungsphänomen u. a. m. In so extremer Form hat auch kein Metaphysiker den Indeterminismus gefasst.

Weit exakter lässt sich die Auseinandersetzung mit dem gemässigten Indeterminismus führen, nach welchem die Geschehnisse des Weltprozesses im allgemeinen determiniert sind, aber einen gewissen Spielraum für undeterminierte Wirklichkeit offen lassen. In dieser beschränkten, aber positiven Fassung zeigt der Zufall das charakteristische Bild der metaphysischen These: sein Vorhandensein lässt sich weder beweisen noch widerlegen. Die modale Wirklichkeitsfrage ist aber so gestellt, dass sie es auch mit ihm aufnehmen kann. Und hier lässt sich an einer einfachen apriorischen Überlegung zeigen, dass auch in diesem Falle der Satz vom Enthaltensein der Notwendigkeit in der Wirklichkeit zurecht besteht. Wenn nämlich A in einem Zeitpunkte a wirklich wäre, ohne überhaupt in irgend einem Sinne notwendig zu sein, so würde es offenbar zugleich non-A sein können, d. h. es würde zugleich auch aufgehoben und unwirklich sein können; was aber nicht nur jedem ontologisch haltbaren Sinn der Wirklichkeit, sondern auch einfach dem Satz des Widerspruchs entgegen wäre. Das „zugleich non-A sein können“ trifft nur im Modus der Möglichkeit zu, wie schon Aristoteles zeigt. Was aber überhaupt einmal wirklich ist, kann nicht zugleich nicht sein. Dieses „Nicht-nichtsein-können“ ist aber positive Notwendigkeit. Wie man diesen Zusammenhang auch drehen und kehren mag, man kommt nicht hinaus über das wesensgemässe Enthaltensein eines Notwendigkeitsmoments in der Wirklichkeit. Ist nun die letztere — wie der Indeterminismus will — in gewissen Fällen „zufällig“, d. h. hat sie nicht Gründe und Bedingungen in irgend einem anderen Sein ausser sich, so bleibt einem nur die Auskunft, ihre Gründe in ihr selbst zu suchen. Hat ein wirkliches A sein „Nicht-anders-sein-können“ nicht ausser sich, so muss es dasselbe in sich haben und

causa sui sein. Man wird diese Konsequenz, so gewagt sie ist, tatsächlich von solchen indeterministischen Denkern gezogen finden, die sich neben ihrer konstruktiven Spekulation auch um eine Bestimmung des modalen Wirklichkeitscharakters in dem angenommenen „Zufälligen" bemüht haben. Denn ontologisch ist neben all den wertlosen negativen Fassungen des „Zufalls" die causa sui die einzig mögliche positive.

Für den Erkenntnisgang ist die Wirklichkeit fraglos das Erste und Einfachste, und daher vielleicht gar als die niederste Erkenntnisstufe zu bezeichnen (als welche u. a. tatsächlich Fries sie gefasst hat). Wenigstens wird auf ihr fraglos am wenigsten vom Gegenstande erkannt; erst an der Frage nach seiner Möglichkeit und Notwendigkeit, d. i. nach seinen Bedingungen und Gründen, versenkt sich die Erkenntnis in die Tiefe des Seins. Dieses Sein des Gegenstandes selbst dagegen zeigt eine umgekehrte Ordnung. An ihm ist das Wirklichsein nichts Erstes und Einfaches, sondern eine komplexe Resultante mannigfaltiger Komponenten, von denen jede entweder ein Seinkönnen oder ein Seinmüssen bedeutet, deren keine aber für sich genommen genügt, um das Dasein der Resultanten zu setzen.

Dabei ist freilich nicht zu übersehen, dass auch die Erkenntnis in gewissem Sinn das Wirkliche zur höchsten Stufe, zum Zweck ihrer Bestrebungen hat. Jenes Gegebene, von dem sie ausgeht, ist gleichsam nur eine Oberflächenschicht der Wirklichkeit; und alles Vordringen in die Tiefe, alle Reflexion auf Möglichkeit und Notwendigkeit in ihr, hat wiederum ein volleres Erfassen des Wirklichen zur Endabsicht; dieses Ziel bleibt freilich ewig unerreichbar, es ist ein Ideal der Erkenntnis. Immerhin haben wir in dieser Einstellung der Erkenntnis — man darf sie wohl im allgemeinen als die wissenschaftliche bezeichnen — eine Anpassung an den ontologischen Stufengang, die ratio essendi. An dieser Einstellung hängt auch das philosophische Bewusstsein des ontologisch modalen Zusammenhanges.

Dieser Zusammenhang ist in Kürze der folgende. Alle Wirklichkeit baut sich aus Bedingungen auf. Jede dieser Bedingungen ist für sie notwendig. Jede aber bedeutet, für sich genommen, bloss die Möglichkeit des Bedingten, nicht seine Wirklichkeit. Wirklich wird es erst, wenn alle Bedingungen erfüllt sind und zusammen wirken; dann nämlich ist das Bedingte nicht nur möglich, sondern auch notwendig. Es kann dann nicht mehr ausbleiben;

es ist von der Totalität seiner Bedingungen absolut gefordert. Dieses Zusammentreffen von Möglichkeit und Notwendigkeit an den Bedingungen eines konkreten Gebildes macht eben dessen Wirklichkeit aus.

Dieser Gedanke war bereits Aristoteles geläufig, wiewohl er bei ihm viel einfacher aussieht. Die Energie resultiert, wenn die Konstellation der von verschiedenen Seiten herkommenden Dynamis zureicht. So z. B. im einfachen Fall der alogischen Potenz genügt das blosse Zusammentreffen der aktiven und der passiven Dynamis, um das Geschehen wirklich zu machen.[1]) Wobei auch gerade das Notwendigkeitsmoment hervortritt; das Zusammentreffen der beiden Möglichkeiten macht eben das Resultieren der Energie notwendig. Latent kann man diesen Gedanken bei vielen Denkern finden, oft in grosser Feinheit durchgeführt. Man kann ihn — den Postulaten des empirischen Denkens zum Trotz — durch die Kritik der reinen Vernunft hindurch verfolgen. Er liegt hier tief in die Grundkonzeption hineinverarbeitet. Alles Wirkliche (Faktische) beruht auf „Bedingungen der Möglichkeit"; das gilt sowohl von der wirklichen Erfahrung als dem wirklichen Gegenstande der Erfahrung. „Bedingung der Möglichkeit" ist sogar als Terminus beinah tautologisch: „Möglichkeit" des Bedingten ist nichts als der modale Ausdruck für ebendasselbe, was als Strukturmoment verstanden „Bedingung" heisst. Es ist daher kein Zufall wenn wir in der Auflösung der Antinomien die Bestimmung finden, dass an der Erscheinung (d. h. gnoseologisch) mit der Gegebenheit des Bedingten die Reihe der Bedingungen nicht mit gegeben ist, am Dinge an sich (also ontologisch) aber wohl.[2]) Im Einklang damit steht auch der Satz: quodlibet existens est omnimode determinatum.[3]) Dieser Satz ist weit entfernt, bloss im Rahmen des transzendentalen Idealismus Geltung zu haben; er würde, wenn sich die allseitige Determination des ens realissimum begrifflich herstellen liesse, ohne weiteres das ontologische Argument rehabilitieren. Allseitige Determination, realiter verstanden, das Zusammentreffen der vollen Totalität der Bedingungen, macht eben wirklich die Existenz des Bedingten notwendig.

Das Bedingte, sofern es als geschlossener Gegenstand seine Existenz hat, zeigt gar keine Möglichkeiten und Notwendigkeiten

---

[1]) Aristoteles, Metaphysik Θ 5, 1048 a 5 ff.

[2]) Kr. d. r. V., 2. Ausg. 526 f.

[3]) B. Erdmann, Reflexionen Kants zur Kr. d. r. V. Nr. 1623.

an seiner Seinsweise. Es kann selbst wiederum anderes möglich oder notwendig machen. Aber alle die Möglichkeit und Notwendigkeit, die an seinen Bedingungen haftet, ist in die Wirklichkeit aufgegangen, gleichsam in sie hinein verschwunden. Der Hegelsche Doppelsinn der „Aufhebung" drängt sich hier auf: indem das niedere Gebilde in das höhere hinein verschwindet, bleibt es zugleich in ihm erhalten. Es spielt keine selbständige Rolle mehr an ihm; aber als Bedingung bleibt es bestehen, und sein Wegfallen würde auch das höhere Gebilde aufheben. So erhalten sich Möglichkeit und Notwendigkeit im Wirklichen; aber in ihrer Totalität paralysieren sie einander gleichsam und treten hinter ihre Gesamtresultante zurück. Möglichkeit und Notwendigkeit treten überhaupt nur selbständig hervor, wo sie isoliert auftreten, wie z. B. im Haushalt der Wissenschaften. Hier kann etwas als notwendig eingesehen sein, ohne dass man seine Möglichkeit begreift; ebenso kann man unabsehbar viel Mögliches erschauen, ohne ihm eine Notwendigkeit zuordnen zu können. Und es unterliegt kaum einem Zweifel, dass solche Isolierung von Möglichkeit und Notwendigkeit auch ontologisch ihren bestimmten Sinn hat; man denke dazu etwa an Leibnizens mögliche Welten, die nicht notwendig sind, innerhalb deren aber straffe Notwendigkeit herrschen würde, wenn sie von irgendwoher den Anstoss zur Verwirklichung bekämen; oder an die Antinomie des „notwendigen Wesens", dessen Wirklichkeit man nicht beweisen kann, weil sich seine Möglichkeit in oder ausser der Welt nicht real nachweisen lässt. Hier eröffnet sich ein Gebiet besonderer Forschung nach dem Verhältnis von Möglichkeit und Notwendigkeit. Über dieses sind die Akten heute so wenig geschlossen wie zu Wolffs Zeiten. Wir aber haben es hier nicht mit ihm, sondern ausschliesslich mit der Wirklichkeit zu tun.

Dieses aber ist das Eigentümliche alles Wirklichen, dass in ihm Möglichkeit und Notwendigkeit nicht auseinanderfallen, sondern sich total decken. Über diesen Satz hinaus lässt sich mit apriorisch-modalen Mitteln der ontologische Wirklichkeitscharakter nicht bestimmen. Es gibt im Wirklichen nichts Notwendiges, das nicht möglich wäre, und nichts Mögliches, das nicht notwendig wäre. Denn es ist eine einzige Reihe von Bedingungen, in denen beide wurzeln. In dieser Reihe wird von Stufe zu Stufe das Wirkliche mehr und mehr ermöglicht; und ist sie zur Totalität geschlossen, so resultiert aus ihr das „Nicht anders sein können". Von nie-

deren Stufen dieser strukturellen Reihe aus kann sehr wohl anderes notwendig sein, z. B. ein allgemeiner Seinscharakter, ein genus, aber nicht das komplete, konkrete Gebilde. Erst an ihrer Totalität deckt sich die Möglichkeit total mit der Notwendigkeit. Und darin besteht die Wirklichkeit. In ihr ist kein Überwiegen der einen über die andere: beide sind im Gleichgewicht. Und indem sie sich so die Wage halten, bringen sie jenen eigentümlichen Charakter der Stabilität und Geschlossenheit hervor, welcher das Wirkliche gegen alles Fluktuieren und Schwanken der Möglichkeit (das Zugleich-sein-und-nichtsein-können), sowie gegen den unsteten, dynamischen Charakter des Tendierens in der Notwendigkeit abhebt. Wirklichkeit ist gleichsam die schwebende Ruhe des Ganzen über der wogenden Unruhe der Glieder. Die so resultierende Statik an ihr hat ihr oft fälschlich den Schein grösserer Objektivität verliehen. In Wahrheit steht diese in sich ruhende Einheit ganz jenseits alles Gegensatzes von subjektiv und objektiv. Sie kann an Bewusstseinsgebilden genau ebenso wirklich sein wie am bewusstseinsfremden Sein. Sie bedeutet auch weder logisch strukturellen Stillstand, noch ein Beharren im realen Fluss des Werdens. Der letztere gehört vielmehr mit seinem ganzen Umfang dem Reich des Wirklichen an. Nur rein modal verstanden, ist sie ein zur Einheit zusammengegangenes ruhiges Gleichgewicht.

Es gibt unter theoretischem Gesichtspunkt freilich eine Auflösung dieses Gleichgewichts der Wirklichkeit. Sie liegt auf der Erkenntnisseite und ist bekannt als Verfahren der Wissenschaft. Die strukturelle Erforschung des Wirklichen besteht im Aufsuchen seiner Gründe und Bedingungen. Sie analysiert das in der Einheit Zusammengehaltene und bekommt es so mit isolierten Bedingungen zu tun. Jede von diesen setzt bloss die Möglichkeit des konkreten Ganzen; strukturell aber involviert eine jede wiederum andere Seinsmomente (Strukturmomente) mit denen sie unlöslich zusammenhängt. So bekommt es die Wissenschaft mit Möglichkeiten und Notwendigkeiten zu tun, die hier eben deshalb hervortreten und Selbständigkeit gewinnen, weil sie aus ihrer konkreten Verkettung herauspräpariert und in der Abstraktion isoliert sind.

Dabei gewinnt die Wissenschaft ihren eigentümlichen, vom ontologischen unterschiedenen modalen Standpunkt. Sie hat, wenn nicht für das Sein, so doch für sich, für ihre Methodik, Recht, wenn sie die Notwendigkeit als höchste Stufe ansetzt und die Wirklichkeit ihr unterordnet. Ihr Verfahren geht eben vom Wirk-

ichen als vom vorwissenschaftlich Gegebenen aus. In dieser]Wirklichkeitserkenntnis ist noch ein Minimum an positiver Einsicht. Indem sie das Gegebene zu verstehen sucht, gräbt sie nach verborgenen Notwendigkeiten, nach Zusammenhängen und allgemeinen Bindungen. An diesen begreift sie, was ihr in jener unverständlich war. So muss ihr unvermeidlich Notwendigkeitseinsicht als höhere Erkenntnisstufe dastehen. Konsequenterweise müsste sie freilich auch die Möglichkeit — und zwar aus gleichem Grunde — über die Wirklichkeit stellen. Dass dieses zumeist nicht geschieht, liegt vielleicht daran, dass im Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit die ontologische Grundbedeutung stärker durchklingt als in den Beziehungen beider zur Notwendigkeit. Wie überhaupt die Distanz zwischen ontologischer und gnoseologischer Bedeutung in der Notwendigkeit viel grösser ist als in den anderen Modi. Am kleinsten wird sie in der Wirklichkeit.

IV.

Die gewonnene Bestimmung der Seinsmodi erweist sich als fruchtbar an einer ganzen Reihe von Fragen. Die modalen Begriffe werden in ihrer Rückführung auf die ontologische Grundbedeutung gleichsam flüssig und leistungsfähig. Das zeigt sich am deutlichsten auf Gebieten, wo sich die Seinsweise des Objekts verschiebt. Solcher Verschiebung muss offenbar eine Umlagerung im Verhältnis der Modi entsprechen. Sind nun die modalen Begriffe richtig bestimmt, so muss sich die letztere an ihnen ohne Schwierigkeiten ergeben; sind sie falsch bestimmt, so kann die neue Seinsweise in ihnen nicht aufgehen. So gewinnt man in der Anwendung ein Kriterium der Richtigkeit ihrer Begriffsbestimmung.

Der ethische Gegenstand gibt hierfür das geeignete Beispiel. Die Gebietseigentümlichkeit des Ethischen hängt an den Begriffen: Wert, Zweck, Sollen, Wille. Die ersten drei betreffen das Objekt, der letzte die Haltung des Subjekts. Von ihnen zeigt allein das Sollen eine Angriffsfläche für die modale Frage.

Das Sollen bildet den Gegensatz zum Sein. Der theoretische Gegenstand ist ein seiender, der ethische ein „bloss seinsollender". Jener ist wirklich, dieser ist offenbar nicht wirklich. Das Seinsollende kann auch gar nicht wirklich sein; seine Wirklichkeit eben würde das Sollen an ihm aufheben. Wenn der Mensch wirklich so ist, wie er ethisch sein soll, so soll er auch schon nicht mehr so sein; er „ist" es eben dann einfach. Hier setzt

das modale Problem der Ethik ein: ihr Gegenstand ist unwirklich, er steht der Seinsstufe nach unterhalb des theoretischen Gegenstandes; und dennoch hat er einen Seinswert, einen Wirklichkeitsanspruch. Er ist ja nicht utopisch, nicht unmöglich, sondern irgendwie aktuell. Auch das liegt in seinem Charakter als Seinsollendem. Er ist gefordert. Und diese Forderung ist kein machtloses Sehnen, sondern eine aktive Kraft, ein bewegendes, schaffendes Prinzip. Es besteht die Tendenz zur Wirklichwerdung des Seinsollenden — wenn nicht direkt im Willen des Subjekts — so doch im Sollenscharakter des Objekts selbst, der diesen Willen bestimmen kann. Kurz es gibt am Seinsollenden als solchem immer schon die Tendenz der Verwirklichung.

Damit ist das ethische Objekt dem nackten Nichtsein schon enthoben. Es ist nicht einfach unwirklich, sondern gleichsam etwas zwischen Unwirklichkeit und Wirklichkeit. Die ontologische Tafel der Modalitäten zeigt nun in diesem Zwischenraum die Stufen Möglichkeit und Notwendigkeit. Aber offenbar ist an eine Gleichsetzung einer von diesen beiden mit der Verwirklichung nicht zu denken; beide haben einen sichtlich anderen Sinn; auch gehören sie beide einer anderen Gegensatzsphäre an, beide stehen ja indifferent zur Wirklichkeit, während die Verwirklichung eben in der Tendenz auf sie zu besteht. Dennoch muss man sich von diesen beiden Modi her das Verständnis für die Verwirklichung zu erschliessen suchen. Denn sie sind die Komponenten der Wirklichkeit.

Wie ist der Unterschied zwischen Wirklichkeit und Verwirklichung mit rein modalen Mitteln zu bestimmen? In der Wirklichkeit decken sich Notwendigkeit und Möglichkeit. In der Verwirklichung können sie sich offenbar nicht decken, sonst wäre ja ihr Ziel erreicht und ihr Gegenstand wirklich. Sie müssen hier also auseinanderfallen. Andererseits können sie aber auch nicht ganz berührungslos auseinanderklaffen, sonst fiele jeder Wirklichkeitsanspruch hin; es könnte sich dann auch nicht um die Tendenz oder um einen Grad der Wirklichwerdung handeln. Also müssen Möglichkeit und Notwendigkeit sich hier partial decken.

In welcher Richtung ist nun diese Partialität zu suchen: überwiegt die Möglichkeit über die Notwendigkeit, oder diese über jene? Man überlege so: das Sichverwirklichende dringt nicht bis zur Wirklichkeit durch; es kann das offenbar nicht — wie immer die Gründe dieses Nichtkönnens beschaffen sein mögen. Es fehlt

an Bedingungen, d. h. es fehlt an der Möglichkeit. Und wo es sich, wie bei ethischen Ideen (etwa Idealen) um unendlich ferne Ziele handelt, die bloss annäherungsweise realisiert werden können, da ist offenbar das Fehlen der Möglichkeit nicht ein Specificum niederer Stufen, sondern ein Wesensmoment des zu Verwirklichenden selbst. Gleichwohl ist es offensichtlich niemals ein totales, sondern immer ein bloss partiales Fehlen der Möglichkeit. Alle erreichten und erreichbaren Verwirklichungsstufen, haben ja doch, „sofern" sie erreicht werden, den vollen Wirklichkeitswert.

Diesem partialen Fehlen der Möglichkeit entspricht aber kein partiales Aussetzen der Notwendigkeit. Verwirklichung fasst alles Erreichte bloss als Stufe zu etwas Weiterem auf. Dieses Weitere ist letzten Endes das Seinsollende selbst. Im Wesen des Sollens also liegt ein Hindrängen, eine Tendenz, eine Nötigung, die zurecht besteht, auch wenn sich ihr Gegenstand nicht verwirklichen kann. Modal verstanden kann das nur eine Notwendigkeit des Gegenstandes bedeuten, der die Möglichkeit zu seiner Wirklichwerdung fehlt. Das Eigentümliche dieser ethischen Notwendigkeit liegt nicht darin, dass sie an sich modal etwas neues, etwa eine neue Modalität überhaupt bedeutete; ihr Unterschied gegen theoretisch-ontologische Notwendigkeit besteht allein darin, dass sie ohne Rücksicht auf die Möglichkeit, d. h. auf die realen Bedingungen der Wirklichkeit des Gegenstandes, diesen als notwendig setzt. Am Sein kommt das nicht vor; dort ist der Gegenstand nur notwendig, wenn alle Bedingungen seiner Möglichkeit erfüllt sind. Deswegen gibt es am gegenständlichen Sein auch kein Sollen.

Von hier aus lässt sich eine genaue modale Definition des Sollens geben — die selbstverständlich keine totale Definition ist, denn diese müsste in erster Linie strukturell sein. Im Sollen deckt sich die Möglichkeit nicht mit der Notwendigkeit; das ruhende Gleichgewicht beider ist aufgehoben, die Unruhe des Tendierens gesetzt. Und zwar neigt sich die Wagschale auf die Seite der Notwendigkeit; die Möglichkeit wiegt sie nicht auf. Jene hat die Übermacht, diese ist im Rückstande. Der modale Charakter des Sollens also ist nichts anderes als das „Übergreifen" oder „Hinausschiessen" der Notwendigkeit über die Möglichkeit. Daraus erklärt sich einfach und einsichtig der unvollständige Wirklichkeitswert der Verwirklichung: sein unbestimmtes Schweben zwischen Unwirklichkeit und Wirklichkeit beruht eben auf dem

Zurückbleiben seiner Seinsmöglichkeit hinter seiner Seinsnotwendigkeit.

Man kann gegen diese Bestimmungen einwenden, dass es sich im Sollen doch keineswegs um dieselbe Notwendigkeit handelt wie im Sein. Seinsgesetze z. B. haben keine Ausnahmen, sie bedeuten nichts anderes als das Nicht-anders-sein-können aller unter ihnen stehenden Fälle. Sollensgesetze dagegen haben keine Notwendigkeit dieser Art; die Spezialfälle unter ihnen, die Handlungen etwa, reichen beliebig weit von ihnen ab. Sie haben bloss „Nötigung", nicht Notwendigkeit.

Der Einwand beruht auf einem Missverständnis. Selbstverständlich ist ethische Notwendigkeit etwas anderes als Seinsnotwendigkeit. Aber diese Andersheit liegt nicht in ihrem eigenen modalen Wesen, sondern in ihrem verschobenen Verhältnis zur Möglichkeit. Reicht nämlich die Möglichkeit nicht an die Notwendigkeit heran, so können eben die besonderen Fälle dem Gesetz nicht entsprechen. Das Gesetz ist hier nichts als die Form der strukturellen Kehrseite des Notwendigen; der Spezialfall aber kann dieser Form nicht entsprechen, wenn ihm Bedingungen seiner Möglichkeit fehlen. So modifiziert sich an ethischem Gesetz die Notwendigkeit zur „Nötigung", einfach weil sie mehr verlangt, als den gegebenen Bedingungen nach geschehen kann.[1])

Dieser Zusammenhang erstreckt sich auch ins Negative. Wenn das Seinsollende Notwendigkeit ohne Rücksicht auf seine Seinsmöglichkeit hat, so muss das Nichtseinsollende unmöglich sein ohne Rücksicht auf seine Nichtseinsmöglichkeit. Wie das Gute ethisch notwendig, d. h. zum Sein nötigend ist, so ist das Böse ethisch unmöglich, d. h. zum Nichtsein nötigend. Dass das Böse keineswegs seinsunmöglich, ja im grossen Ganzen höchst wirklich ist, widerspricht dem keineswegs. Es ist die schlichte Folge davon, dass am ethischen Gegenstande die Möglichkeit des Nichtseins genau so weit hinter der Notwendigkeit des Nichtseins zurückbleibt, als die Möglichkeit des Seins hinter der Notwendigkeit des Seins. —

Die Verschiebung des Gleichgewichts der Seinskomponenten und der sich ergebende, eigentümlich praktische Charakter der

---

[1]) Für diese Fassung sprechen vor allem Kants Bestimmungen des Sollens, der Pflicht, der Nötigung u. a. m., in denen er die Unbedingtheit (den kategorischen Charakter der Forderung) häufig als Notwendigkeit bezeichnet.

Resultante kommen nicht allein der Bestimmung des Sollens zugute. Sie beleuchten auch eine ganze Reihe anderer ethischer Begriffe. Dahin gehört die Seinsweise des Wertes und des Wertträgers; vor allem aber die dynamischen Phänomene: Aktivität, Streben, Tendenz, Handlung, welche die Sphäre des Praktischen am schärfsten gegen die Statik der theoretischen Wirklichkeit abheben. Ihre Modalität ist genau die des Sollens. Es gehört zum Wesen aller Aktivität, dass eine Determination zu etwas anderem, Neuen vorliegt, die über die Bedingungen des Gegebenen hinausschiesst.

Weit schwerer aber fällt es philosophisch ins Gewicht, dass auch die ethische Freiheit einer modal-ontologischen Definition aus den gegebenen Bestimmungen heraus fähig ist. Zur Lösung der grossen Streitfrage, ob und wieso es ethische Freiheit gibt, trägt eine solche freilich nichts bei; wohl aber zur Klärung des Wesens der Freiheit selbst. Über dieses ihr Wesen besteht ja keineswegs allseitige Klarheit; am wenigsten wohl über ihren Seinsmodus. Und doch hängt am Seinsmodus nicht weniger als an ihren strukturellen Momenten das Verständnis der Sache.

Man versteht Freiheit gewöhnlich als die Möglichkeit, so oder nicht so zu handeln, ohne dass einen eine Notwendigkeit zum einen oder zum anderen hindrängt. Dieser Begriff der negativen Freiheit (Unbestimmtheit) stösst erstens psychologisch auf die grössten Schwierigkeiten und entspricht zweitens nicht einmal dem Wesen des Sollens, zu dem er das unentbehrliche Gegenstück bilden muss. Wenn Freiheit ein Überwiegen der Möglichkeit über die Notwendigkeit bedeutet, Sollen aber ein Überwiegen der Notwendigkeit über die Möglichkeit, so ist es ein barer Widersinn zu behaupten, die vom Sollen bestimmte Aktivität sei frei. Sie kann vielmehr nur frei sein, wenn das Verhältnis der Modalitäten im Sollen und in der Freiheit das gleiche ist.

Von Ethikern, die es mit dem Sollensbegriff ernst nehmen, ist diese negative Freiheit auch aufs schärfste abgelehnt worden. Man kann auch hierin wiederum von Kant lernen. „Freiheit im positiven Verstande“ ist nicht Freiheit vom Gesetz, sondern „Freiheit unter dem Gesetze“. In ihr ist nicht weniger Bestimmung als etwa im Naturgeschehen, sondern noch eine Bestimmung mehr, eben die der praktischen Nötigung zum Seinsollenden ohne Rücksicht auf dessen Seinkönnen oder Nichtkönnen. Hier ist von der

Naturnotwendigkeit nicht etwas abgezogen, sondern noch eine spezifisch andere, ethische Notwendigkeit hinzugefügt, deren struktureller Unterschied gegen jene darin besteht, dass sie nicht ein äusserer Zwang, sondern eine innere selbstgegebene Determination, nicht gegebenes Gesetz, sondern eigene „Gesetzgebung“ ist.

Es handelt sich also gar nicht um ein Überwiegen des Könnens über das Sollen; es ist gar keine Freiheit der Möglichkeit, keine Freiheit „von“ der Notwendigkeit. Sie steht in keinem Gegensatz zu irgend einer Notwendigkeit; wohl aber zur Möglichkeit. Sie bedeutet eine Forderung, die frei ist von der Rücksicht auf die Möglichkeit des Geforderten. Sie ist also — wenn überhaupt Freiheit „von“ etwas, so jedenfalls Freiheit von der Möglichkeit. Kurz, sie ist Freiheit der Notwendigkeit, freies an keine Bedingungen gebundenes Hinausschiessen der Notwendigkeit über das erfüllte Wirkliche.

Diese Loslösung von den ermöglichenden Bedingungen ist im Prinzip eine absolute. Die ethischen Werte haben ihre Kraft der Sollensbestimmung aus sich selbst, rein a priori. Bedingungen ihrer Verwirklichung sind aber empirischer Natur. Eben diese werden im Prinzip übersprungen und gleichsam übersehen. Aber auch nur im Prinzip, in der Verwirklichung nicht. Diese geht im konkreten Schaffen auf. Wo die Bedingungen fehlen, müssen sie selbst erst geschaffen werden. Der absolute Wert überträgt sich mittelbar auf die Bedingungen seiner Verwirklichung; diese bekommen den abhängigen Wert des Mittels. So ist die Notwendigkeit im Sollen nicht „absolut“ frei; es ist mit der blossen Forderung nicht getan. Sie muss die Möglichkeiten nach sich ziehen, zu sich heranbilden; sie muss die spröde Materie der menschlichen Handlung nicht nur leiten, sondern auch bewegen, sie auf dem Wege entlangwälzen, den sie vorzeichnet. So gibt es eine Rückgebundenheit der freien Notwendigkeit an die nachhinkende Möglichkeit, eine Begrenzung der ethischen Freiheit. Sie ist kein waghalsiges Spekulieren mit dem Unmöglichen, sondern schöpferische Verwirklichung, aktive Ermöglichung, die nur in ihren höchsten Ausblicken jenseits von Möglichkeit und Unmöglichkeit hinausragt. Das will die Sonderstellung der Platonischen „Idee des Guten“ besagen, die allein von allen Ideen „jenseits des Seins an Würde und Kraft hinausragt“.

V.

Es liegt nun nah, auch auf ästhetischem Gebiet nach einer Bestätigung des modalen Grundgedankens auszuschauen. Auch der ästhetische Gegenstand erhebt ja Anspruch auf einen bestimmten Wirklichkeitswert. Nur ist dieser wieder ein anderer, von dem des ethischen Objekts grundverschiedener; er ist auch entsprechend der komplizierteren und bislang weit weniger verarbeiteten Lage des Problems ungleich schwerer fassbar. Seine Fassung soll daher hier auch nicht durchgeführt, sondern mehr nur versuchsweise angedeutet werden.

Das ästhetische Objekt — etwa das Kunstwerk — hat zunächst einmal die volle Naturwirklichkeit; es ist in und an einer natürlichen Materie gebildet und ist mit dieser wirklich. Das gilt in mannigfaltigen Abstufungen von jeder Art Kunstwerk und jeder Art ästhetischem Objekt überhaupt. Das Eigentümliche aber ist dabei, daß nicht dieses Naturwirkliche an ihm das Ästhetische ist, sondern sichtlich etwas anderes, das sich hinter diesem wie hinter einer Oberfläche verbirgt.

Die ethische Verwirklichung hatte immer noch so viel mit der vollen Wirklichkeit gemein, dass sie wenigstens der Tendenz nach auf sie abzielte; nur dass sie sie eben nicht erreichen kann. Hier dagegen tritt eine Modalität auf, die sich in direkten Gegensatz zur Wirklichkeit setzt, die auch ihrer Tendenz nach etwas ihr Heterogenes ist, ja die erst in einem gewissen Tiefenabstand gegen sie zustande kommt. Wir haben hier nicht zu fragen, worin strukturell sich eine solche erfüllen kann; offenbar gibt es in ihrer Richtung noch Möglichkeiten, die sich von anderem als ästhetischem Gesichtspunkte aus nicht sehen lassen. Für unsere Frage genügt es die Konsequenz zu ziehen: das ästhetische Objekt, rein als ästhetisches genommen, muss seinem Seinsmodus nach noch weiter als das Seinsollende vom vollen Wirklichkeitswert entfernt sein — wie sehr es seiner äusseren Existenz nach auch an diesen gefesselt bleibt. Man kann das in Form einer Proportion zusammenfassen: der ästhetische Wirklichkeitsanspruch muss sich zur Verwirklichung verhalten, wie diese zur Wirklichkeit. Was freilich nicht mathematisch genau zu nehmen ist.

Dass im Wirklichkeitsanspruch des ästhetischen Gegenstandes sowohl Möglichkeit als Notwendigkeit vertreten sein müssen, unterliegt keinem Zweifel; ohne die eine von ihnen käme überhaupt

kein Wirklichkeitsanspruch zustande. In der vollen Wirklichkeit nun war Gleichgewicht zwischen ihnen, in der Verwirklichung war ein Übergewicht der Notwendigkeit. Wie nun beim Übergang zur Verwirklichung das Gleichgewicht aufgehoben wurde, so muss beim Übergang zum ästhetischen Wirklichkeitswert auch das Übergewicht der Notwendigkeit aufgehoben werden. Es fragt sich nur, wohin die Aufhebung weiter führen kann. Die Antwort ist leicht; es gibt rein kombinatorisch überhaupt nur noch ein einziges drittes Verhältnis zwischen Möglichkeit und Notwendigkeit: das Überwiegen der Möglichkeit über die Notwendigkeit und das Zurückbleiben der Notwendigkeit hinter ihr.

Darin haben wir erstens die genaue Umkehrung des Komponentenverhältnisses der Verwirklichung und zweitens die grösste modale Entfernung vom theoretischen Wirklichkeitsmodus. Sucht man nun für diesen eigenartigen Wirklichkeitswert eine gangbare Bezeichnung, so drängt sich der Ausdruck „Entwirklichung" auf. Darin liegt beides: Entfernung von der Wirklichkeit und Umkehrung der Verwirklichung.

Es mag fraglich bleiben, ob sich der Entwirklichungsbegriff durchführen lässt. Immerhin kann man leicht sehen, dass er gewissen Anforderungen des ästhetischen Gegenstandsproblems recht genau entspricht. Er bedeutet nicht „Entwirklichtheit", Losgelöstheit von aller Wirklichkeit, sondern nur die „Loslösung" von ihr, eine Tendenz von ihr fort — zum Erschliessen neuer, unwirklicher Möglichkeiten, zu deren Realisierung keine Notwendigkeit zwingt. Entwirklichung hält also immer noch an einer gewissen Wirklichkeitsbasis fest, die sie nicht unter den Füssen verlieren darf. Sie kommt eben immer von irgend einer Wirklichkeit her. Die ästhetische Höhe eines Kunstwerks wird freilich im allgemeinen mit der Grösse der Entfernung gegen die entsprechende Naturwirklichkeit steigen und sinken; aber sie kann bei aller Kühnheit des Wurfes den mütterlichen Boden der natürlichen Realität nicht ganz preisgeben. Den unvermeidlichen Einschlag an Realismus kann kein Stil und keine „Form", noch irgend eine Ideenbildung überflüssig machen.

Auch auf ästhetischem Gebiet gibt es Freiheit. Aber sie ist hier etwas ganz anderes als die ethische Freiheit. Sie ist nicht Freiheit des Willens, sondern des Schaffens. Sie ist auch nicht „Freiheit zu etwas" wie die ethische, in ihr nötigt nichts; sondern nur „Freiheit von etwas". In ihr ist kein Hinzukommen

neuer Notwendigkeit, vielmehr eine Loslöung aus dem Nexus des Naturnotwendigen; das Schaffen, das aus ihr resultiert, ist nicht mehr gebunden an gegebene Gesetze, es schafft sich selbst eigene Gesetze für seinen Gegenstand, und zwar für jeden Fall. Das alles erklärt sich einfach an dem modalen Charakter dieser Freiheit: sie ist keine Freiheit der Notwendigkeit von der Möglichkeit, sondern eine Freiheit der Möglichkeiten von aller Notwendigkeit.

Eben darum führt sie auch zur Entwirklichung und nicht zur Verwirklichung. Notwendigkeit tendiert unter allen Umständen der Wirklichkeit zu, auch wenn es ihr nicht möglich ist sie zu erreichen; isolierte Möglichkeiten dagegen führen von ihr ab. Aber diese niedere modale Stufe, die der ästhetische Gegenstand zeigt, ist nicht ein Nachteil, nicht eine Schwäche desjenigen Schaffens, das ihn zeitigt. Gerade dadurch eben ist dieses ein unbeschränktes Schaffen, d. h. ein absolut freies. Handlung ist immer gebundenes Schaffen; sie arbeitet auf die Wirklichkeit ihres Gegenstandes hin, und da es ihr an der Möglichkeit dazu mangelt, so bleibt sie vor der ewigen Aufgabe stehen und kommt über relative Verwirklichungsstufen nicht hinaus. Ästhetisches Schaffen besitzt absolute Freiheit. Es braucht eben nicht auf die Wirklichkeit seines Objekts hinzuarbeiten; seine Möglichkeiten bedürfen daher gar nicht der sie erfüllenden Notwendigkeit. Seine Aufgabe ist nicht ewig. Es kann plötzlich am Ziel stehen, es kann mit einem Schlage, einem glücklichen Griff die Vollendung erreichen, denn dieses Ziel, diese Vollendung liegt gar nicht im Reich des Wirklichen. Sie liegt weit von diesem ab, im unendlichen Gebiet des Möglichen, Unwirklichen, das überhaupt nicht erarbeitet, sondern nur erschaut wird.

Der ethische und der ästhetische Gegenstand zeigen eigenartige Seinsweisen, die man als sekundäre Modi der Tafel der fünf primären eingliedern kann. Ihre Stellung zu den letzteren kann nach ihrer Analyse nicht mehr im Unklaren sein. Zunächst gehören sie in die Gegensatzsphäre von Wirklichkeit und Unwirklichkeit. Ferner sind sie offenbar Zwischenglieder inbezug auf diese beiden; sie füllen die Lücke zwischen ihnen aus. Dabei kommt sichtlich Verwirklichung näher der Wirklichkeit, Entwirklichung näher der Unwirklichkeit zu liegen; sodass die ganze Sphäre eine geschlossene viergliedrige Reihe zeigt. Schliesslich

entsprechen zugleich die beiden Mittelglieder annähernd der modalen Stufenhöhe von Möglichkeit und Notwendigkeit in der anderen Sphäre. Tatsächlich ist ja in der Entwirklichung die Möglichkeit, in der Verwirklichung die Notwendigkeit das überwiegende Element.

	—	↑ Wirklichkeit (Möglichk. + Notwend.)
	Notwendigkeit	Verwirklichung (überwiegende Notw.)
(Indifferenz von Wirkl. und Unwirkl.)	Möglichkeit	Entwirklichung (überwiegende Mögl.)
	—	Unwirklichkeit (Indifferenz von Mögl. und Unmögl.)
	Unmöglichkeit	—

So bekommt man eine siebengliedrige Tafel der Modalität, in der zugleich die beherrschenden Modi der philosophischen Teilgebiete präformiert sind. Diese Tafel ist rein ontologisch in dem gesuchten Sinne: alle ihre Modi sind Seinsweisen des Gegenstandes, nicht Gewissheitsgrade des Erkennens. Sie sind von den letzteren vollkommen unabhängig. Ihr System sollte daher als die eigentlich „logische" Stufenordnung der Modalität gelten, während der Klimax der Gewissheitsgrade eine bloss untergeordnete „methodologische" Bedeutung zukommen dürfte, die zwar vom Gang der Erkenntnis nicht abzutrennen, aber auf die Seinscharaktere des Gegenstandes nicht übertragbar ist. So wenigstens würde es der altbewährten Einstellung der Logik auf den Sachgehalt und ihrer Gleichgültigkeit gegen die Erkenntnisweise entsprechen.

Die deutsche Philosophie im Jahre 1913.[1]

Von Privatdozent Dr. Oscar Ewald.

Es kann hier, wie in früheren Jahresberichten, nicht unsere Aufgabe sein, die mannigfaltigen, zum Teile einander widerstrebenden philosophischen Bewegungen des vergangenen Jahres auf eine starre Formel zu vereinigen. Wohl aber können bestimmte Punkte aufgewiesen werden, an denen dieser Geistesprozess sich verdichtet und ein wenigstens vorübergehendes Gleichgewicht zu erlangen scheint.

Für die deutsche Philosophie ist das Wiederanknüpfen an Kant und die transzendentale Problemstellung richtunggebend gewesen. Die positivistischen und psychologistischen Gedankengänge, nicht minder aber die verschiedenartigen Versuche konstruktiver Metaphysik sind durch den Logismus so weit in den Hintergrund gedrängt worden, dass innerhalb des Rahmens, welchen der letztere gezogen hat, sich nahezu sämtliche Diskussionen in der Gegenwart abspielen. Ein stärkeres Aufleben metaphysischer Tendenzen ist freilich gerade für die jüngste Gegenwart charakteristisch. Hier sind aber einerseits ausländische Einflüsse wie die Bergsons wirksam, andererseits wird, soweit es sich um ernst zu nehmende Ansätze handelt, der gemeinsame Boden der kritischen Philosophie nicht verlassen. Hat Henri Bergson vorbildliche Bedeutung für jene Richtungen, die auch in Deutschland aus dem Lebensbegriff eine universale Seinserklärung schöpfen wollen, so widerstrebt die Verneinung des Logischen, die sich der Intuitionslehre verknüpft, dem deutschen Denken. Soll die Idee des Lebens geeignet sein, die Synthese von Wert und Wirklichkeit zu vollziehen, dann darf sie nichts Alogisches oder Antilogisches sein; es muss sich in ihr

---

[1]) Anm. d. Red.: Wir verweisen auch für diesen Jahresbericht auf die Notiz zum ersten Jahresbericht des Verfassers.

vielmehr das Prinzip der Rationalität mit dem der Anschauung versöhnen.

Es ist dies umso mehr zu betonen, als die neuesten Forschungen das Übergewicht des Logischen im Gesamtgebiete des Seins ergeben haben. Ursprünglich war die Betrachtung an der Aussenwelt orientiert, deren transzendentale Grundlegung als Hauptaufgabe der Philosophie erschien. Schon in Kant ist dieser Weg vorgezeichnet. Er hat in seiner Kategorienlehre zwar die Grundbegriffe jeder möglichen Erfahrung aufgestellt, die sonach das Subjekt wie das Objekt konstituierten. In der näheren Ausführung seines Gedankens, zumal im Nachweis des Rechtsgrundes der Kategorien, verschob sich ihm indessen der Schwerpunkt merklich nach Seite der Objekterfahrung. Das erklärt sich aus dem vorwiegenden Interesse, das er dem Problem der Naturwissenschaft entgegenbringt. Dasselbe steht so völlig im Mittelpunkte der Philosophie, dass von ihm aus sämtliche Fragen und Lösungen beherrscht werden. Auch der Kritizismus ist eine objektivistische Weltanschauung. Hier ist Kant zugleich Erbe und Vollender der rationalistischen Geisteskultur, die seit der Renaissance ihre zentralen Energien auf den erkenntnistheoretischen und metaphysischen Aufbau des Objekts verwendet hatte. Deshalb spielt die Psychologie im kritischen System eine verhältnismässig geringe Rolle. Für Kant besitzt sie, da sie der Mathematik entzogen bleibt, nicht einmal den Rang einer strengen Wissenschaft. Gleichwohl hat er sie dadurch mächtig gefördert, dass er in ihr die Bedingungen für die Realisierung der kategorialen Funktionen enthüllte. Auch in der neueren Philosophie bedeutete die Rückwendung zu Kant zunächst eine Verkürzung der Psychologie. Der Transzendentalismus musste zunächst als Methode gesichert werden. Ihm stand von Seiten der damals mächtigen positivistischen Schulen ein Psychologismus gegenüber, der die logischen Werte in naturgesetzliche Beziehungen relativierte und ihnen damit ihre absolute Notwendigkeit entzog. Denn die Struktur des Seelischen erschien ebenso wie die der äusseren Natur als ein Komplex von Tatsachen, dessen Zusammenhänge sich bloss durch Erfahrung feststellen lassen, nicht aber zeitlose und unbedingte Geltung besitzen. Der Nachweis, dass hier eine grobe petitio principii begangen wurde, war freilich nicht schwer zu führen: indem man von dem festen Gesetzeszusammenhang des Seelenlebens ausging, setzte man schon die Giltigkeit der höchsten logischen Axiome voraus, die

durch jenen Gesetzeszusammenhang erst erwiesen werden sollten. Es kann nicht geleugnet werden, dass durch diese Überwindung des Psychologismus einige Zeit auch die Psychologie in Mitleidenschaft gezogen wurde. Dauernd konnte man freilich nicht verkennen, dass das Unberechtigte des Versuches, die Logik von der Psychologie aus zu begründen, kein Argument gegen den Aufbau der Psychologie als einer selbständigen Wissenschaft in Parallele zu den anderen Wissenschaften war. Ja noch mehr: es stand doch fest, dass die Einsicht in den absoluten Eigenwert des Logischen sich selbst seelisch realisieren musste, eine Sphäre der inneren Erlebniswirklichkeit umschrieb. So ist es verständlich, dass Husserl, der im ersten Bande seiner „Logischen Untersuchungen“ die bisher am weitesten ausgreifende und in programmatischer Hinsicht vollständigste Polemik gegen den Psychologismus eröffnet hatte, den zweiten Band desselben Werkes ausschliesslich phänomenologischen Analysen widmete, deren Objekt das Denken in seiner Beziehung auf die logischen Werte ist. In einer ähnlichen Richtung bewegen sich die Arbeiten der Gegenstandstheoretiker, zumal Meinongs, dessen Erforschung des Gegenständlichen im intellektuellen und emotionalen Verhalten des Menschen gleichsam in die äusserste Verlängerung einer deskriptiv zergliedernden Psychologie fällt. Auch der Begründer der neuen Friesschule, Leonard Nelson, hält die anthropologische Aufweisung der Kategorien für das Wichtigste, ja für das Einzige, was in Behuf einer reinen Erkenntnis unternommen werden kann. Die Spitze seiner Kritik kehrt sich gegen jeden Versuch einer logischen Deduktion der kategorialen Formen, wie eine solche vornehmlich von den Vertretern der Marburger Schule ins Werk gesetzt wurde. Aber auch in diesem Kreise wendet sich das Bestreben neuerdings einer Grundlegung der Psychologie zu, die freilich auf einem neuen Wege vor sich gehen soll; das heisst, es sind aus den kulturellen Werten, den intellektuellen, ethischen und ästhetischen, die seelischen Funktionen darzustellen, die sich in diesen Leistungen objektiviert haben. So ist die Psychologie vor wichtige Entscheidungsfragen gestellt; und die Situation kann vielleicht nicht besser charakterisiert werden als dadurch, dass an Stelle des alten Losungswortes: für die Logik gegen den Psychologismus — das neue getreten ist: gegen den Psychologismus, für die Psychologie.

Es ist nach unseren bisherigen Ausführungen ersichtlich, dass es sich gegenwärtig viel mehr um eine philosophische Grundlegung

der Psychologie handelt, als um die Feststellung und Gruppierung einzelner psychologischer Erkenntnisse. Schon dieser allgemeine Gesichtspunkt ist als ein Fortschritt zu bezeichnen. Wo die Psychologie als empirische Disziplin, abgelöst von den grossen Weltanschauungsfragen auf Häufung und induktive Verarbeitung einzelner Daten ausging, hat sie vielleicht schätzenswertes Material zutagegefördert, aber kein lebendiges Ganzes zu produzieren vermocht. Übrigens war der Anspruch auf absolute Unabhängigkeit von allen philosophischen Voraussetzungen eine ziemlich fadenscheinige Illusion. Es war bloss eine ganz bestimmte Art des Philosophierens, von welcher der in vergangenen Jahrzehnten beliebte empirische Betrieb der Psychologie „ohne Seele" in Wahrheit abhängig war: nämlich der positivistische Empirismus. Ihm hatte sie das Wesentliche ihrer spezifischen Methodik entlehnt, die naive Überzeugung vom unmittelbaren Gegebensein der Erfahrung, von der Möglichkeit, sich derselben durch ein blosses Zugreifen oder richtiger durch ein passives Entgegennehmen zu bemächtigen; und zwar brauche man dabei bloss von den Elementarbestandteilen und ihren naturgemässen Verknüpfungen auszugehen; hier ist wieder der Einfluss naturalistischer Begriffsbildungen bemerkbar, die aus den letzten Teileinheiten, Atom und Bewegung, das Ganze der physikalischen Realität zusammensetzen. Diese Parallele gibt sich vor allem in dem assoziativen Charakter der empirischen Psychologie kund. Als Endergebnis der Assoziationen figuriert der seiner selbst bewusste denkende Geist und nicht als treibende Kraft des gesamten Seelenprozesses. Wir werden sehen, dass eben hier im Verhältnis von Empfindung und Denken eine entscheidende Wendung der neuesten kritischen Philosophie einsetzt. Dies erklärt sich wiederum aus ihrer Einstellung in das philosophische Gesamtsystem, dem sie angehören. In demselben ist nämlich zur Einsicht gebracht worden, dass das Psychische einer noch ganz anderen Dimensionsform angehört, als der zeitlichen, nämlich der des logischen Bedeutungszusammenhanges, in den jedes Erlebnis, auch das einfachste und primärste, schon aufgenommen ist. Die Assoziationspsychologie war geneigt, diese Funktion auf die höchstorganisierten Formen des Seelischen, artikuliertes Sprechen und Denken einzuschränken, sie gleichsam als einen Anhang ihrer davon sonst Abstand nehmenden Darstellung anzugliedern. Die Überwindung des Empirismus durch den Transzendentalismus hat zur Folge gehabt, dass man in der Analyse der inneren Vorgänge

eine Durchsetzung derselben mit logischen Werten und Bedeutungen bis an ihr Wurzelwerk vorgefunden hat. Damit hat sich geradezu ein neuer Unterscheidungsgrund des Psychischen vom Physischen herausgestellt. Nicht bloss die Enge des Bewusstseins, der zeitliche Ablauf seiner Inhalte, erweist sich als charakteristisch gegenüber der raumzeitlichen Gliederung und Stellenordnung der Aussenwelt, sondern auch die merkwürdige Richtung jener Inhalte auf ein ideales, durch Raum und Zeit in keinerlei Art zu determinierendes System. Das Physische denken wir uns durch dasjenige konstituiert, was es formal oder inhaltlich ist; das Psychische daneben noch durch dasjenige, was es bedeutet. Das heisst, es bietet letzteres immer zugleich noch etwas anderes dar, als sich selbst; wofür es, in des Wortes weitestem Sinn genommen, symbolisch oder stellvertretend eintritt; worauf es, als seinen Gegenstand „intentional" (Husserl) gerichtet ist. Das Wesen des Wahrnehmens, Erinnerns und Vorstellens, nicht erst das des begrifflichen Denkens verbürgt dies. Man wende nicht ein, dieser Unterschied werde durch die kritische Grundeinsicht, dass alles Sein, inneres wie äusseres, unter logischen Gesetzen steht, verwischt. Denn nicht von diesem Stehen unter logischen Gesetzen ist gegenwärtig die Rede, welches selbst ein streng logisches Verhältnis ist, sondern davon, dass im Psychischen die Beziehung auf logische Werte im aktiven Erlebnis realisiert werde.

Es ist das Verdienst Hönigswalds in seinem in der Kant-Gesellschaft gehaltenen Vortrage „Prinzipien der Denkpsychologie" (Berlin, Reuther & Reichard, S. 45.) dies aufs eindringlichste betont zu haben. Das Leitmotiv des Vortrags ist der Hinweis auf die intellektuelle Charakteristik der ganzen Psyche, die prinzipielle Unablösbarkeit des Denkens von den übrigen Funktionen, die es irgendwie schon in sich enthalten. Von ihm aus ist daher, wie Hönigswald mit Recht geltend macht, erst eine sachgemässe Gestaltung der Psychologie möglich. „Immer tiefer greift also in die ungeheure Komplexion des psychischen Lebens als dominierende Reaktion der Faktor „Sinn" ein, und als der ernstesten Erwägung bedürftig erscheint mir, gerade auch unter rein psychologischen Gesichtspunkten, der Umstand, den ich kurz die Tendenz alles Psychischen zum Sinnvollen hin, das „Sinnhafte" des Psychischen nennen möchte. Nur ein relativ Sinnloses, so könnte man den Gedanken vielleicht auch formulieren, hat in dem Gefüge des Psychischen Raum; und vielleicht hört sinnlos verknüpften Elementen

gegenüber das Suchen nach einem sinnbetonten Anhaltspunkt blos mit dem psychischen Leben selbst auf." In der weiteren Ausführung seines Motivs unterscheidet Hönigswald, wie die an Kant orientierte Denkergruppe im Allgemeinen, programmatisch zwischen der Erkenntnistheorie als der dem Reiche der Wahrheit und ihren konstituierenden Bedingungen zugewandten Betrachtung, der das Bedeutungserlebnis zergliedernden Phänomenologie und der Erfahrungspsychologie, welche die zeitliche Bestimmtheit erforscht, die das Bedeutungserlebnis beherrscht. Die Phänomenologie entbehrt der Kriterien der Bewertung ihrer Gegenstände, der Unterscheidung zwischen dem blossen Sinn und der Wahrheit. Diese werden ihr erst von der Erkenntnistheorie dargereicht. Sie selbst kann sich bloss erlebend, nicht normierend zu ihnen verhalten.

Damit ist freilich noch gar nichts über das Wesen solcher Wahrheitskriterien gesagt, es ist nichts darüber gesagt, wodurch das Erleben sich als Erkennen qualifiziere oder legitimiere. Mehr und mehr wird diese Frage zum Grundproblem der modernen Philosophie und zum Fusspunkt aller Auseinandersetzungen zwischen Methaphysikern, Pragmatisten und Logisten.

Ähnlichen Problemen wie bei Hönigswald begegnen wir bei Driesch „Logik als Aufgabe." (Tübingen, Mohr, S. VI u. 99.) Auch sie will den Zusammenhang zwischen Logik und Phänomenologie aufdecken. Der Phänomenologie korrespondiert dasjenige, was Driesch Selbstbesinnungslehre nennt und als Grundlage der Logik, der Ordnungslehre, bezeichnet. Die wichtigste These dieser Schrift ist die, dass ein Nachdenken als seelisches Geschehen nicht erlebt, sondern bloss begreiflich, das heisst ordnungsmässig konstruiert werde, dass Inhalt des Erlebnisses lediglich ein Haben von Gedanken ist. Dasselbe soll für das Wollen gelten und für das Werden überhaupt. Dieses ist stets bloss gemeinte Gegenständlichkeit, während das unmittelbare Erlebnis schlechthin Daseiendes ergreift, das noch ausser Beziehung zur Zeit steht. Ich glaube nicht, dass diese These in ihrem Radikalismus sich wird halten lassen. Auch wenn man nicht soweit geht, mit Bergson im Zeiterlebnis die metaphysische Intuition des Absoluten zu erblicken, wird man jenem die Unmittelbarkeit nicht absprechen können. Es ist nicht einzusehen, wie aus zeitlosen Elementen auf begrifflichem Wege eine zeitliche Ordnung zustandekommen soll. Im Gegenteil ist die Annahme der Zeitlosigkeit von Erlebnissen schon ein Resultat begrifflicher Umdeutung. Es scheint mir, dass im Hinblicke auf das

Problem der Vergangenheit weder die Zeichentheorie, noch die des unmittelbaren Gegebenseins zulänglich ist, dass eine strenge Trennung beider hier überhaupt ad absurdum geführt wird. Dass wir ein direktes Erleben vom Vergangenen haben, ist allerdings widerspruchsvoll. Ebenso unmöglich ist aber auch, dass auf Grund reiner Daseinswerte eine Ordnung wie die zeitliche einfach durch konstruktives Verfahren entstehen könne. Die Konstruktion darf doch, wenn sie nicht auf Willkür beruhen, sondern einen Erkenntniswert besitzen soll, nicht ohne Rechtsgrund vor sich gehen. Und wie könnte aus Daseiendem eine Werdensfolge gebaut werden? Auf Grund von Erinnerungszeichen, antwortet Driesch. Erlebnis und Zeichen in dem Masse zu isolieren, dass sie sich als ausschliessende Gegensätze darstellen, geht nicht an. Das ist bei konventionellen, von unserem Belieben abhängigen Zeichen wie denen der Schrift und Sprache möglich, nicht aber bei solchen, die uns durch die Natur der Dinge aufgedrängt sind, mit denen sich ein gegenständlicher, theoretischer Wert verknüpft. Letztere wären sinnlos, sie könnten nicht gedeutet werden, wenn sie keinen Anhaltspunkt im Erleben hätten. Genauer gesprochen: wäre Vergangenheit und überhaupt das in ihr wurzelnde Bewusstsein des Werdens bloss ein statisches Zeichen, so bliebe unerklärlich, wie von ihm aus der Übergang zur Dynamik des Psychischen gewonnen werden könne. Das Zeitproblem ist darum so interessant, weil in ihm wie in dem noch tiefer gegründeten Ichproblem Zeichen und Erlebtheit, Symbol und Realität, so enge aneinanderrücken, dass ihre prinzipielle Trennung überhaupt nicht mehr durchführbar erscheint, dass wir hier vielmehr an ein letztes, sie versöhnendes Prinzip des Seins und Denkens rühren. Ohne uns hier in dieses Mysterium zu versenken, werden wir festzustellen haben, dass nach wie vor die auf Kant zurückgehende Unterscheidung zwischen der empirischen und der reinen Zeit, dem im Erlebnis Gegebenen und der logischen Konstruktion desselben unerschütterlich bleibt. Einwandfreier erscheint die angeführte These, es gebe bloss ein Haben von Gedanken und kein Nachdenken als psychischen Verlauf, wenngleich auch sie entsprechend der Auflösung des Zeitproblems bloss relative Giltigkeit beanspruchen kann. Richtig aber dürfte sein, was Driesch, auf Ergebnisse zahlreicher Experimentatoren gestützt, hervorhebt; dass im Suchen nach einer Bewältigung logischer Aufgaben die einzelnen gedankenmässigen Bestandteile dieser Aufgabe dominieren und nicht die Vorgänge des Denkens. Anders gesagt, die Gedanken

sind dem Bewusstsein präsent, nicht aber das Nachdenken, und zwar sollen diesen Gedanken stets Sacherlebnisse zugrundeliegen, ohne dass aber eine feste Beziehung zwischen ihnen herzustellen wäre. Sehr bemerkenswert ist es, dass auch Driesch zu dem Resultat gelangt: kein Erlebnis ist gedankenfrei; es gibt keine sogenannte reine Empfindung, Wahrnehmung oder Vorstellung.

Streng an Kant und am Neukantianismus orientiert ist Fritz Münchs in den Kantstudien als Ergänzungsheft erschienene Schrift „Erlebnis und Geltung". (Berlin, Reuther & Reichard, S. 188.) Es ist eine sehr reichhaltige und gründliche Untersuchung, die sich jener Gedankenlinie angliedert, deren entscheidende Punkte durch Rickert, Lask, Christiansen und die Repräsentanten der Marburger Schule bezeichnet werden. Die Schrift zeigt abermals, welch erstaunliche Differenzierung die Sphäre des Logischen in der neueren deutschen Philosophie erreicht hat. Die Begriffe des Geltens, des Wertes, des Sinnes, der Norm, der Wahrheit, der Richtigkeit, der Gewissheit, der Idee und der Kategorie, die ursprünglich dem anschaulichen Erfahrungsinhalt gegenüber zumeist ziemlich ungeschieden vermengt wurden, sie werden hier reinlich geschieden und in subtiler Weise gegen einander abgegrenzt. Der transzendentale Standpunkt wird in höchster Strenge festgehalten, nicht bloss dem empirischen, sondern auch dem metaphysischen gegenüber. Alles Sein ist im Gelten begründet. Das ist der höchste Punkt, an dem das Denken verankert ist.

Nicht der alte Gegensatz von Subjekt und Objekt, sondern der von Form und Inhalt ist der kritischen Problemstellung zu Grunde zu legen. Das pure, ungeformte Erlebnis ist ein Grenzbegriff; es ist demnach nicht alogisch, geltungsfrei, sondern ist bloss vom Logischen aus zu konstruieren. In diesem Punkte finden wir demnach alle bisher angeführten Denker in Übereinstimmung: eine Übereinstimmung, die abermals zeigt, wie sehr die Entwicklung psychologischer Einsichten mit der allgemein philosophischer Gedanken zusammenhängt.

Es ist selbstverständlich, dass Münch auf Grund dieser Überzeugung zu einer unbedingten Ablehnung des Intuitionismus und aller blossen Erlebnisphilosophie überhaupt geführt wird. Es ist auch ganz richtig, dass es ein reines, noch ungedeutetes, begriffsfreies Erlebnis nicht geben kann. Der Appell an ein solches, der von Bergson und seiner Schule ausgeht, bedeutet nicht bloss das Ende der Philosophie, sondern auch eine imaginäre Forderung.

Aus der Formung sämtlicher Erlebnisse durch Werte, Bedeutungen und Geltungen folgt indessen noch keineswegs ein bestimmtes Verhältnis beider. Vor allem ist nichts gegen die Ursprünglichkeit des metaphysischen Seins bewiesen. Dass ein solches bloss in Sätzen ausgesagt wird, die Giltigkeit beanspruchen, besagt doch nicht schon, dass es restlos in seinen Geltungsgehalt aufgeht. Es soll uns hier nicht darauf ankommen, für eine positive Metaphysik einzutreten; bloss ihre prinzipielle Möglichkeit soll aufrechterhalten, die Lücken einer gegen sie gerichteten transzendentalen Argumentation sollen enthüllt werden. Der Logismus erhebt gegen jede Metaphysik den Vorwurf der Dogmatik. Denn sie lege ungeprüft ein Seiendes zu Grunde, aus dem dann in einer unerklärbaren Weise der Erkenntnisprozess hervorgehe. Umgekehrt müsse das Sein erst auf logischem Wege konstituiert werden. So dürfe man z. B. nicht schlechtweg von der Unterscheidung eines Physischen und Psychischen ausgehen und nach dem Verhältnis beider fragen, oder aus diesem Verhältnis das Wesen des Erkennens erklären. Vielmehr sind jene Gegenstände, die als Physisches und Psychisches bezeichnet werden, erst selber begrifflich zu legitimieren. Man wird dies ohne weiteres einräumen können, ohne deshalb die Konsequenzen des radikalen Logismus zu ziehen. Denn es ist selbst ein dogmatisches Vorurteil, dass die Metaphysik unbedingt aus einem in naiver Weise hypostasierten Sein das Erkennen als ein subjektives Abbild desselben herleitet. Die neueste zumal von Külpe eingeleitete Polemik gegen den logischen Idealismus hat gezeigt, dass die metaphysische Begriffsbildung als Funktion der Realisierung kritisch fundiert sein kann. Sie schliesst dann aus Denknotwendigkeiten auf bestimmte Seinsnotwendigkeiten. Sie geht also auch hier vom Denken zum Sein und nicht etwa vom Sein zum Denken. Nicht das realistisch und ontologisch unlösbare Problem des Denkens und Bewusstseins, sondern das des Seins soll aufgeklärt werden. Aber noch eine andere Möglichkeit der Metaphysik, die durch den Logismus nicht von vornherein widerlegt erscheint, ist zu erwähnen. Es ist die einer intuitiven, wenngleich nicht alogischen, irrationalen Erfassung des Seins im Erlebnisakt selber. Die Priorität und Autonomie des Logischen im Sinne einer Grundlegung der Erkenntnis wird auch hier nicht dadurch aufgehoben, dass es uns zugleich eines Seienden versichert. Es ist eben ein einseitiges unberechtigtes Schema, welches die Metaphysik unter den Gesichtspunkt der schon von

Descartes definitiv überwundenen Spiegeltheorie stellt. Die im Einzelnen vortreffliche Gliederung und Orientierung des Erkenntnisproblems, die von Münch durchgeführt wird, muss im Wesentlichen nicht preisgegeben werden, auch wenn man seine ametaphysische Haltung ablehnt. Denn nicht auf die Struktur des Logischen erstreckt sich die Streitfrage, sondern darauf, ob das Logische wirklich das Sein in sich aufzulösen vermöge. Die Darstellung Münchs ist umsoweniger eine Überwindung des Metaphysischen, als sie selber ein Gegebensein der Inhalte und die Bestimmung der logischen Kategorien durch die Eigenart jener Inhalte annimmt, als sie somit den radikalen, an Hegel orientierten Logismus, der auch die Inhalte deduziert, nicht vertreten will.

Im Gesamtkategorienproblem unterscheidet der Verfasser objektive Formen der Einheit von subjektiven Formen der Vereinheitlichung. Zu jenen gehören die reinen oder transzendentalen Axiome, die konstitutiven Ideen, die methodologischen Kategorien, zu diesen die Normen der formalen Logik, die hier sonach als subjektsbezogene Logik erscheint. Für den hier vertretenen Standpunkt ist es charakteristisch, dass das a priori aus seiner Verklammerung im Aussenweltproblem befreit und der Vielfältigkeit konstitutiver Ideen gemäss sich in ebenso viele einander koordinierte Sphären differenzieren soll. Zumal der Eigenwert des historischen Bewusstseins wird der Marburger Schule gegenüber hervorgehoben.

Zu den wichtigsten philosophischen Ereignissen des vergangenen Jahres gehört das Erscheinen des von Husserl in Gemeinschaft mit Geiger, Pfänder, Scheler und Reinach herausgegebenen „Jahrbuches für Philosophie und phänomenologische Forschung“ (Verlag Niemeyer, Halle a. S. I. Bd. S. 847). Das Programm dieser Phänomenologie ist von Husserl bereits im II. Bande seiner „Logischen Untersuchungen“, sodann in seinem Aufsatz „Philosophie als strenge Wissenschaft“ skizziert worden. Es handelt sich dabei nicht um die Ausbildung einer Sonderdisziplin, sondern um ein breites Fundament, das der Philosophie und den Einzelwissenschaften gelegt werden soll. Husserl will streng zwischen Phänomenologie und Psychologie unterscheiden. Psychologie ist eine Erfahrungswissenschaft, das heisst eine Wissenschaft von Tatsachen und eine Wissenschaft von Realitäten. Die Phänomene, die sie behandelt, sind reale Gegebenheiten, die mit den realen Subjekten, denen sie zugehören, der einen raumzeitlichen Welt sich einordnen.

Die Phänomenologie dagegen wird nicht als Tatsachenwissenschaft, sondern als Wesenswissenschaft, als „eidetische“ begründet werden. Für die allgemeine Unterscheidung beider ist es bestimmend, dass die Wesenswissenschaften unabhängig sind von Tatsachenwissenschaften, nicht aber umgekehrt diese von jenen. „Denn fürs Erste ist es selbstverständlich, dass eine Erfahrungswissenschaft, wo immer sie mittelbare Begründungen von Urteilen vollzieht, den formalen Prinzipien gemäss verfahren muss, die die formale Logik behandelt. Überhaupt muss sie, da sie, wie jede Wissenschaft, auf Gegenstände gerichtet ist, an die Gesetze gebunden sein, die zum Wesen der Gegenständlichkeit überhaupt gehören. Dazu kommt fürs Zweite, dass jede Tatsache einen materialen Wesensbestand einschliesst und jede zu den darin beschlossenen reinen Wesen gehörige eidetische Wahrheit ein Gesetz abgeben muss, an das die gegebene faktische Einzelheit wie jede mögliche überhaupt gebunden ist.“ Für die reine Phänomenologie fordert Husserl die phänomenologische Enthaltung vom natürlichen realistischen Standpunkte und seinen Ersatz durch das reine oder transzendentale Bewusstsein, das allein Gegenstand der Betrachtung werden soll. Diese Einstellung des Bewusstseins ist eine solche, die von aller Frage nach der Existenz des Gewussten absieht; die sich, wie wir auch sagen können, nicht mit dem Dasein, sondern mit dem Sosein beschäftigt. Dies ist das erste charakteristische Merkmal. Das zweite werden wir darin zu erblicken haben, dass diese Hingabe an die Wesenszusammenhänge des Erlebten keine abstrakte, sondern eben eine phänomenologische, unmittelbare und anschauliche ist. Der Begriff des Schauens wird von Husserl in einem viel weiteren Sinne als dem landläufigen genommen. Er greift über die Sphäre des Wahrnehmens hinaus und umfasst alle intuitiven einsichtigen Gegebenheiten von Relationen. In dieser Erweiterung des Begriffs der Anschauung liegt ein unleugbarer Fortschritt, wie denn auch das Evidenzproblem hier mit Recht auf solch ein unmittelbar schauendes Verhalten, nicht auf das Hinzutreten bestimmter logischer Gefühle zurückgeführt wird. Eine völlig klare Scheidung zwischen diesem Gebiete und dem des reinen Denkens ist hier allerdings nicht gegeben. Und doch wäre eine solche von der grössten Wichtigkeit, sofern das Problem einer intellektualen Anschauung, das Kant als Grundproblem der Metaphysik erkannte, dann erst in neue Beleuchtung gerückt werden soll. An metaphysischen Ausblicken fehlt es übrigens auch dieser Phäno-

menologie nicht ganz, wiewohl sie sich auf eine immanente Zergliederung der Bewusstseinsdaten einschränken will. Als besonders bemerkenswert erscheint die Charakteristik des Aussenweltproblems. Es wird hier völlig jene Theorie verworfen, in die sich empiristische und rationalistische Systeme teilten, die Theorie, wonach das in der Wahrnehmung Gegebene ein Bild oder ein Symbol für die wirkliche, metaphysische Beschaffenheit der Dinge ist. Denn ein solches Verhältnis setzt immer voraus, dass der eigentliche Gegenstand und das ihn symbolisch oder abbildlich Darstellende zweierlei sind. Dem entgegen betont Husserl, dass das physikalische Ding und das wahrgenommene ein und dasselbe ist. Das physikalische Ding ist lediglich das logisch bestimmte Ding der wahrgenommenen Erscheinung. Das Denken greift hier also nicht in eine transzendente Sphäre hinüber, sondern es verfolgt gleichsam den Weg bis zum äussersten ihm erreichbaren Endpunkte, der schon von der Wahrnehmungssphäre aus sich darbietet. Es wird hier klar, dass Husserl sich dem Seinsproblem gegenüber in einer ganz ähnlichen methodologischen Situation befindet wie der Neukantianismus. Aus diesem Grunde nimmt er auch an all den Schwierigkeiten teil, die dem letzteren Standpunkte erwachsen. Vor allem in dem Begriff des reinen Bewusstseins, von dem man nicht weiss, wie es als ein streng logisches Gebilde die Fundamentalfrage nach der Realität auflösen soll. Der Hinweis auf die notwendige Identität des wahrgenommenen und des physikalischen Dinges ist keineswegs als eine Auflösung der hierin waltenden Schwierigkeiten zu betrachten. Es fragt sich ja erst, wie denn die Einheit zweier so heterogener Komplexe, als es etwa Farben, Töne einerseits, Atome andererseits sind, zu denken sei. Soweit der Plan der Phänomenologie bisher fertig vorliegt, scheint es, dass bei aller Feinheit der Zergliederung und Nuancierung, in der sich Husserl als Meister erweist, dennoch zwei Betrachtungsmöglichkeiten nicht mit völliger Deutlichkeit gegeneinander abgegrenzt sind, die wir in etwas allgemeiner Ausdrucksweise als die subjektive und die objektive bezeichnen können. Die deskriptive, phänomenologische Analyse der wesenhaften Zusammenhänge ist doch zu unterscheiden von einer sachgemässen Gliederung der Werte im Sinn eines geschlossenen Erkenntnissystems. Es sind mit einem Worte die Grenzen zwischen Psychologie und Logik trotz aller Überwindung des Psychologismus auch hier nicht strenge genug gezogen. Und so können wir die Einwände der Logisten gegen

die Alleinherrschaft der Phänomenologie bestätigt finden durch Husserls Ausführungen und durch die sehr beachtenswerten Beiträge seiner Mitarbeiter, worunter namentlich Scheler „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“ hervorzuheben ist.

Mit Husserls Phänomenologie hat Meinongs Gegenstandstheorie mannigfache Berührungspunkte. Die beiden Autoren sind sich dieses Zusammenhanges auch bewusst. Wenn trotzdem keine vollständige Deckung stattfindet, so liegt dies nicht bloss an Differenzen in einzelnen Ergebnissen, sondern an tieferen Verschiedenheiten der methodischen Grundlegung; und zwar eignet der Gegenstandstheorie der Vorzug strengerer Linienführung. Wenn Husserl bemerkt, die alte ontologische Lehre, dass die Erkenntnis der Möglichkeiten der der Wirklichkeiten vorauszugehen habe, sei, recht verstanden und nutzbar gemacht, eine grosse Wahrheit, so ist darin auch der programmatische Grundriss der Gegenstandstheorie gegeben. Es ist denn auch von modernen Autoren, wie zumal von Pichler, der historische Zusammenhang dieser Theorie mit der auf klassischem Boden erwachsenen Wolff'schen Ontologie gebührend hervorgehoben worden. Massgebend ist nämlich auch hier die Ablösung des Soseins vom Sein, oder, wie man auch sagen kann, der Essenz von der Existenz. Die wesenhaften Beziehungen sollen unabhängig von der Frage nach der Realisierung entdeckt werden. Die Betrachtung der Gegenstandstheorie ist dementsprechend eine daseinsfreie, nicht auf das Faktum der Realität Bezug nehmende. Sie verfährt aber in entschiedener Weise objektivierend und nicht psychologisierend, da es ihr auf den sachlichen Zusammenhang der Erkenntniswerte ankommt. Was sie vom Kantischen Apriorismus unterscheidet, sind zweierlei Merkmale, die, genauer gesehen, vielleicht aus einer Wurzel entspringen. Auch die Kategorien des Kritizismus sind ideal, das heisst, daseinsfrei; sie sind aus keiner Erfahrung entnommen, aber sie sind gleichwohl unmittelbar auf Erfahrung teleologisch bezogen; sie dienen der Grundlegung des Seinsproblems. Damit steht es wohl im Zusammenhang, dass Kant seine Kategorienlehre einseitig und ausschliesslich an der mathematischen Naturwissenschaft orientiert. Im Gegensatz hierzu ist Meinongs Forschungsgebiet durch keinerlei Grenzen dieser Art eingeengt. Er sucht im weitesten Umkreis des Gegebenen das a priori auf. So ist es charakteristisch, dass er den Urtypus desselben schon in der ver-

gleichenden Beziehung überhaupt gewinnen will. Sind zum Beispiele zwei Farben gegeben, dann ist eine jede derselben Erfahrungsdatum. Ihre Verschiedenheit aber bedarf keiner besonderen Erfahrung; sie bekundet sich in einem Akt unmittelbarer Evidenz, der vom Dasein der in Relation gesetzten Inhalte völlig unabhängig ist. Man sieht, dass der Apriorismus hier viel tiefer ins Sinnliche hineinreicht, als bei Kant, wo er, von den reinen Begriffen abgesehen, auf die Anschauungsformen beschränkt bleibt. Dass diese Untersuchungen trotz ihrer logischen Grundrichtung auch vielfach ins Psychologische übergreifen, ergibt sich aus der Art der behandelten Probleme. In seinen „Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie" im zweiten Bande der gesammelten Abhandlungen (Leipzig, Ambrosius Barth, S. X u. 554) sind folgende Studien vereinigt:

Studien zur Relationstheorie; Zur erkenntnistheoretischen Würdigung des Gedächtnisses; Über die Bedeutung des Weberschen Gesetzes; Über Gegenstände höherer Ordnung und ihr Verhältnis zur inneren Wahrnehmung; Über Gegenstandstheorie In der Abfolge dieser Untersuchungen macht sich immer mehr, zugleich des Verfassers geistige Entwicklung charakterisierend, der Übergang von der psychologischen zur gegenstandtstheoretischen Methode bemerkbar.

Die Analyse des Gedächtnisses ist von besonderem Interesse, da Meinong sich hier auf ein von der philosophischen Forschung noch wenig geklärtes Gebiet begibt. Die Assoziationslehre zumal hat hier schon die Fragestellung verwirrt und sich, da sie das Bewusstsein vom Vergangenheitserlebnis überall schon voraussetzt, in logische Zirkel verloren. Meinong sieht hier deutlich den Grund dieses Irrtums. Man darf den Erkenntniswert des Gedächtnisses niemals aus Erfahrung herleiten, da die Erfahrung umgekehrt auf dem Gedächtnis beruht. Gedächtnisurteile sind weder unmittelbar evident wie mathematische Axiome oder innere Wahrnehmung noch auch beweisbar. Es gibt aber ein Drittes jenseits dieser Alternative: ihnen kommt unmittelbare Vermutungsevidenz zu. Wir haben hier eine grundverschiedene Behandlung des Gedächtnisproblems als etwa die metaphysische Bergsons; dieser methodische Gegensatz ist für denjenigen, der sich in der Mannigfaltigkeit modernen Denkens orientieren will, besonders lehrreich.

In den Umkreis dieser Probleme fällt auch Österreichs gediegene und inhaltsreiche Schrift „Die Phänomenologie des Ich in ihren Grundproblemen". (Verlag Barth, Leipzig, S. VII u. 532.) Wie schon der Titel besagt, ist das Hauptinteresse der Arbeit ein auf die Fundamente der Psychologie gerichtetes. Sie will die Eigenart des Subjektes zur Darstellung bringen, indem sie sie von den Vorurteilen reinigt, die durch Übertragung objektivistischer Masstäbe auf das Seelenleben entstanden sind. Wie ich in der Einleitung hervorgehoben habe, hat die ausserordentliche Entwicklung der Naturwissenschaften und die Einstellung der Philosophie auf das Naturproblem es mit sich gebracht, dass die objektivistische Methode auch in die Psychologie eindrang, wo sie sich freilich in einen Widerspruch mit ihrem Gegenstande setzen musste. Die deutliche Ausprägung dieses Irrtums erblickt der Verfasser in der sensualistischen Theorie, wonach das Ich die Summe der Empfindungsinhalte ist. Condillac, Hume und neuerdings Mach sind ihre historisch wirksamsten Vertreter. Um sie zu rechtfertigen, beruft man sich häufig auf die Subjektivität der Sinnesempfindungen. Österreich verweist aber mit Recht auf die fehlerhafte Äquivokation von erkenntnistheoretischer und psychologischer Subjektivität. Weil die Sinnesinhalte nicht objektiv existieren, wie es der naive Realismus annimmt, sind sie noch keineswegs Zustände des Ich. Sie stehen auch dem kritischen Realisten und dem Idealisten als ein wenigstens vergleichsweise Fremdes gegenüber. Zum Ich gehören die A k t e des Empfindens, Wahrnehmens, Vorstellens und Denkens, die Österreich von den Inhalten wohl unterschieden haben will, vor allem aber Fühlen und Wollen. Die Identifizierung des Willens mit dem Ich, der man bei manchen strengen Voluntaristen begegnet, wird hier geleugnet. Es ist demnach klar, dass der Verfasser sich in der definitiven Auffassung des Ich weder auf den Standpunkt eines positivistischen Phänomenalismus, noch auf den eines metaphysischen Substanzialismus stellt.

Auch an anderweitigen wertvollen Ausführungen logischer und erkenntnistheoretischer Art mangelt es dem Buche nicht. Der Verfasser neigt unverkennbar zu einem kritischen Realismus. Im Wesen des Ich ist es eben deshalb, weil es nicht die Summe seiner Inhalte ist, gelegen, dass es letztere objektivieren, als eine von ihm unabhängige Aussenwelt begreifen kann. Aber dies Begreifen soll doch stets ein Unterscheiden sein. Ein unmittelbares Innewerden fremder Existenz, sei es der der Dinge oder des mit-

menschlichen Bewusstseins, wie es der Intuitivismus annimmt, ist unhaltbar. Es liegt darin zugleich ein Protest gegen mystische Wendungen in der modernen Erkenntnistheorie.

Auch hier finden wir an ein Problem von eminenter Tragweite gerührt, das uns schon bei Driesch vorübergehend beschäftigte: das Problem, wie weit die Sphäre der Unmittelbarkeit des Bewusstseins reicht, wo die Grenze zwischen intuitivem Leben und konstruktivem Denken zu ziehen ist. Die grössten Fragestellungen sind damit verknüpft: Erkenntnis der Aussenwelt, Erkenntnis der Mitwelt, Erkenntnis der Vergangenheit, Selbsterkenntnis.

Ein anderer Standpunkt ist es, obgleich gänzlich in der Richtungslinie der von uns charakterisierten Probleme gelegen, den Natorps „Allgemeine Psychologie,“ 1. Buch „Objekt und Methode der Psychologie“ einnimmt (Verlag Mohr, Tübingen, S. XII u. 352.). Der Schrift muss schon deshalb hohes Interesse entgegengebracht werden, weil hier einer der berufensten Vertreter des klassischen Logismus in einem Gebiete zu Worte kommt, an dem der Logos seine Grenze zu finden scheint. Es ist ja in der Einleitung zu unserer Darstellung bemerkt worden, dass die logische Methodik sich in der programmatischen Opposition gegen die psychologistische durchgerungen hat. Um so dringender erhebt sich die Frage, wie denn der Ausbau der Psychologie selbst in ihrer ureigenen Domäne zu denken sei. Vorfragen hat Natorp schon in seiner vor längerer Zeit verfassten „Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode“ beantwortet. Eine Bearbeitung der Psychologie hat Cohen ferner als letzten Teil seines „Systems der Philosophie“ in Aussicht gestellt. Dies ist das konsequente Endergebnis des kritischen Verfahrens. Nicht von den Tatsachen des Seelenlebens wird ausgegangen, sondern von den höchsten gegenständlichen Leistungen, Wertsetzungen und geistigen Schöpfungen, in denen es sich objektiviert: Logik, Ethik und Ästhetik. Psychologie ist also offenbar ein Verfahren der Rekonstruktion des Seelischen aus diesen seinen sachlichen Ergebnissen. Vom reinen Denken, Wollen und Fühlen aus kann erst das Empirische begriffen werden. Auch Natorp hält das Allgemeine dieser Richtung fest. Doch scheint zwischen seiner Auffassung und dem Plane der Cohen'schen Psychologie, soweit das aus den bisherigen Werken des Philosophen zu entnehmen, immerhin ein Unterschied zu bestehen, in dem Sinne, dass Cohen aus dem Objektiven das Psychische

unmittelbar als seine Voraussetzung oder Realisationsform entwickelt, während Natorp eine Umwendung der ganzen Betrachtungsart fordert. Der Funktion der Objektivierung wird als grundlegend für die Psychologie die der Subjektivierung entgegengestellt. Das Prinzipielle dieses Gedankens ist uns ja aus den leitenden Prinzipien der Marburger Schule vertraut. Es beruht darauf, dass der dogmatischen Auffassung gegenüber, der Subjekt und Objekt letzte Gegebenheiten sind, die das Denken überall schon vorfindet, die kritische eingeführt wird, nach der Subjekt und Objekt erst durch eigne Setzungen des Denkens zu konstituieren sind. Durch diesen Hinweis hat ja der logische Idealismus insbesondere den Verdacht des subjektiven oder Bewusstseinsidealismus abgewehrt. Nun soll es sich aber nicht darum handeln, die Psychologie als eine parallele Wissenschaft neben den anderen Wissenschaftsgebieten mit den Mitteln der Logik herzustellen, nicht also darum, eine transzendentale Grundlegung derselben zu geben. Dann wäre sie ja, wie Natorp nicht müde wird hervorzuheben, wiederum bloss eine Wissenschaft vom Objekt und nicht, was ihre innerste Aufgabe ist, eine solche vom Subjekt. Das objektivierende Verfahren ist demnach hier überhaupt unbrauchbar. Denn es würde voraussetzen, dass der eigentliche Gegenstand der Psychologie einen Teil des Seienden ausmacht, den Gegenständen der anderen Disziplinen koordiniert ist, mit ihnen zusammen das Ganze des Seienden bildet. Dem ist aber nicht so. Das Verhältnis des Subjektiven zum Objektiven ist nach Natorp nicht das einer Teilsphäre zur anderen innerhalb einer beide gleichermassen umspannenden Gesamtheit. Natorp erklärt sich gegen jene Theorie, die wir bei Österreich und vielen anderen Psychologen wirksam finden, dass irgend eine engere Gruppe von Phänomenen, wie Gefühl und Wille, das Ich ausmachen, oder dass letzteres in der Aktivität des Seelenlebens, etwa in den Akten zum Unterschiede von den Inhalten zu suchen sei. Er leugnet eine prinzipielle Zweiheit von Tätigkeit und Inhalt. Auch die Tätigkeit ist, sofern sie gewusst wird, Inhalt, als dessen allgemeinster Beziehungspunkt das Ich figuriert. Der Vorgang der Subjektivierung kann sonach nicht in der Auswahl und Konstituierung bestimmter Inhalte oder Gruppen von Inhalten bestehen, sondern in einer Betrachtungsart, die sich gleichmässig auf alles erstreckt, jedoch in einem der objektivierenden Methode radikal entgegengesetzten Sinne. „Nur in der Erkenntnis sind Subjektivität und Objektivität, vielmehr

Subjektivierung und Objektivierung als zwei verschiedene Richtungen des Erkenntnisweges zu unterscheiden. Oder man mag die Erscheinung bloss als solche unterscheiden von ihrer doppelseitigen Betrachtung, einerseits als Erscheinung für ein Bewusstsein, andererseits als Erscheinung des Gegenstandes.“ — Der Gegensatz ist ein Gegensatz zweier Beziehungen; das in sich bestimmungslos Gegebene wird in der objektivierenden Erkenntnis bezogen auf die Einheiten der Bestimmung; diese werden in der rekonstruktiven Psychologie wieder zurückbezogen auf den ursprünglich bestimmungslosen, nunmehr aber seinem Gehalt nach bestimmbar gewordenen unmittelbaren Inhalt des Bewusstseins. Hier allein in dieser doppelten Beziehung, die der Erscheinung, nämlich in der einerseits objektivierenden, andererseits subjektivierenden Erkenntnis gegeben wird, kann von Abhängigkeit gesprochen werden; und zwar ist uns längst ausgemacht, dass die subjektive Beziehung von der objektiven abhängig ist, nicht umgekehrt. Vermöge der Subjektivierung soll der Charakter unmittelbarer Erlebtheit aus den gegenständlichen Erzeugungen des Bewusstseins restituiert werden. Es mag einigermassen als Überraschung erscheinen, dass der konsequente Logismus hier zu einer Forderung gelangt, die dem Bergson'schen Intuitionismus verwandt ist. Mit ihm setzt sich Natorp auch eingehend auseinander, aber vielfach in polemischer Absicht, die sich nicht bloss auf die negative Wertung des Logischen durch den französischen Denker erstreckt. Vielmehr sieht Natorp ein Unmögliches darin, dass das unmittelbar Erlebte einfach wie es erlebt sei, auch aufgezeigt werde. Es kann bloss in einem unendlichen Prozess der Subjektivierung, der dem unendlichen Objektivierungsprozesse entspricht, aus seiner begrifflichen Umhüllung herausgeschält werden. Es kann mithin nicht durch eine mystische Aufhebung der intellektuellen Funktionen erfasst werden, sondern durch diese hindurch, aber in umgekehrter Bewegungsrichtung. Es ist klar, dass dies Verfahren aufs innigste sich mit Husserls „Phänomenologie“ berührt, die ja auch von den objektiven Gegenständen des Denkens auf das Problem ihrer reinen Bewusstheit zurückzugehen strebt. Auch das phänomenologische Verfahren ist ein solches der Einkreisung. Es will dadurch, dass es den Rahmen der objektiven Bestimmung enger und enger zieht, die Besinnung auf die Ursprünglichkeit des Erlebnisses wecken. Auch was Driesch

Ordnungslehre nennt, scheint einer ähnlichen Aufgabe zuzustreben.

* * *

So fanden wir durch eine Darstellung der markantesten Gedankengänge bestätigt, was in der Einleitung über die zentrale Stellung des Problems der Psychologie gesagt wurde. Und zwar ist es ein höchst eigenartiger Impressionismus, manchen Bewegungen moderner Kunst vergleichbar, der hier in der Charakteristik des Seelenlebens Ausdruck gewinnt. Am entschiedensten hat ihn Natorp bestimmt. Es soll das Seelische durch eine Art Gegenstellung gegen alle Objektivität des Wertes begriffen werden. Zweierlei ist hier zur Diskussion zu stellen. Fürs erste, ob die logische Grundauffassung vom Wesen der Existenz, von der auch ihre antimetaphysische Haltung bedingt ist, nicht durch Natorps Fundierung der Psychologie ins Wanken gerät. Der Endpunkt des subjektivierenden Rekonstruktionsverfahrens kann doch bloss den Sinn haben, die Existenz des Objektes in der reinen Unmittelbarkeit des Erlebens zu konstituieren. Dann aber gibt es entweder zwei Arten von Existenz, eine solche, die im Gelten und eine solche, die im Leben begründet ist; oder aber, wenn eine derartige Zweiheit als unannehmbar erscheinen muss, ist es unerlässlich, den logischen Existenzbegriff einer Revision zu unterziehen, ihn nicht mehr in einen Gegensatz zum Leben zu stellen. Daraus würde sich zweitens ergeben, dass die Sphäre des Lebens und die des Geltens in eine andere Beziehung zueinander treten, dass sie irgendwo und nicht bloss im unendlichen Fortgang des Logischen zur Koinzidenz gelangen. So allein könnte der absolute Gegensatz von Subjekt und Objekt, der mit dem Monismus der transzendentalen Methode unvereinbar ist, zur Überwindung gelangen. Auf diese Art hätten wir eine neue Metaphysik, eine Lehre vom Sein als einer Identität von Wert und Wirklichkeit. Es wäre die Versöhnung von Intuitionismus und Logismus, die hier angestrebt wird. An Versuchen in dieser Richtung fehlt es auch in der neuesten Literatur keineswegs. Hierher gehört Zschimmers „Welterlebnis“ (Leipzig, 3 Teile nebst Anhang: Prolegomena zur Panlogik), ein Buch, das auf hegelsche Motive zurückgreift. Die Logik der Gegensätze, die hier gelehrt wird, sucht die Synthese im Begriff des Lebens, der dementsprechend nicht in einem alogischen Sinne verstanden ist, vielmehr als konkrete Einheit der Naturwirklichkeit und des ideellen Geistes: eine Vertiefung und Er-

weiterung, welche die einzig mögliche Form repräsentiert, innerhalb deren eine Versöhnung zwischen dem metaphysischen Vitalismus der Lebensphilosophie und dem reinen Logismus der Geltungsphilosophie möglich ist. Diesem weiten Ausgreifen des Leitprinzips entspricht es, dass in das universelle Kategoriensystem auch die Kategorien des Gemüts und der Leidenschaft einbezogen werden. Nach einem ähnlichen Endergebnis trachtet Simmels geistvolle Abhandlung im Logos „Das individuelle Gesetz", die im Phänomen der Individualität eine logisch geformte Seinsstruktur nachweisen will. Es wird der Versuch gemacht, im individuellen Leben eine Sphäre zu umschreiben, die weder das schlechthin Allgemeine des Begriffes oder Gesetzes, noch das schlechthin Partikuläre des irrationalen Einzelseins, sondern beides in einem ist. Individualität wird demnach aufs strengste von Subjektivität unterschieden, oder genauer: sie wird als Synthese des subjektiven und objektiven Prinzips bestimmt. Sie ist eine gesetzmässige Form, in der sich demnach ein Einzelnes, konkret Gelebtes, Wirkliches entfaltet. Deutlich ist hier auch das Bestreben, Bergsons Auffassung des Seelischen als einer absoluten Dynamik, organisch mit dem Gestaltprinzip der Logik zu verbinden. Damit ist jedenfalls ein verheissungsvoller Ansatz gegeben. Erst wo die Idee als lebendiges Sein sich darstellt, ist die Möglichkeit einer neuen Metaphysik gewonnen, einer Metaphysik, auf die wir im Abschluss unsrer Betrachtungen noch zurückgreifen werden müssen.

Hier wenden wir uns zunächst einer weiteren Reihe von Erscheinungen zu, die im Gebiete der Erkenntnistheorie und der angrenzenden Bezirke liegen.

Probleme der Denkpsychologie werden auch in Walter Pollaks „Perspektive und Symbol in Philosophie und Rechtswissenschaft" (Berlin, Verlag Rothschild, S. 533) behandelt. Freilich ist der Plan des Werkes einerseits ein noch allgemeinerer, andererseits ein auf ein spezielleres Gebiet sich einschränkender. Es werden bestimmte Grundzüge und Richtungen des Weltbegreifens charakterisiert; sodann eine Anwendung derselben auf die Sphäre der Rechtsprobleme versucht. Der Verfasser hat schon in früheren gehaltvollen Arbeiten den Gedanken der perspektivischen Methode dargelegt. Es handelt sich insofern um eine dem Relativismus verwandte Betrachtungsweise, als auf absolute Erkenntnis im Sinne einer das Seiende ausschöpfenden Erfassung verzichtet wird und an seine Stelle die Wahl bestimmter Gesichtspunkte tritt,

unter die das Seiende gerückt wird. Mit diesen Gesichtspunkten verknüpft sich keineswegs der Anspruch auf Endgiltigkeit und Einzigkeit. Dieser Perspektivismus scheint sich mir nicht völlig mit dem herkömmlichen Relativismus zu decken. Letzterer hat nämlich in seiner historischen Erscheinungsform zumeist eine Tendenz zum Subjektivismus: er relativiert die Erkenntnisse in Bezug auf das empirische Subjekt, dessen Beschaffenheit von Individuum zu Individuum eine variable ist. In dieser Weise setzt der Relativismus schon in der griechischen Sophistik ein. Auch die pragmatische Philosophie bewegt sich in diesen Pfaden. Der dogmatische Rest, der hier verbleibt, ist eben die Fixierung aller Erkenntnis im einzelnen Ich und seinen Dispositionen. Die perspektivische Betrachtungsweise gibt indessen auch diesen fixen Beziehungspunkt preis, sie nimmt überhaupt keine eindeutige Realität an, weder eine solche sinnlicher noch übersinnlicher Art. Vielmehr nimmt sie dem Sein die Solidität und Eindeutigkeit; sie teilt es in Blickfelder möglicher Betrachtungsweisen auf. Es ist klar, dass sich damit häufig eine universale Symbolik des Denkens verknüpft. Nicht mehr wird an und für sich Wirkliches prädiziert, sondern als ob es sich so verhielte. Diese eigentümliche Haltung des Geistes, etwas nicht deshalb zu setzen, weil es wahr ist, sondern im Hinblicke auf bestimmte daran haftende Betrachtungsmöglichkeiten, ist bereits in der griechischen Philosophie Gegenstand eifriger Untersuchungen geworden. Meinong hat diesem Verhalten ein eigenes Gebiet der „Annahmen" im Gegensatz zu Vorstellungen und Urteilen abzugrenzen gesucht. Vaihinger hat in seinem Werke „Die Philosophie des Als Ob", das vor kurzem in zweiter Auflage erschien, die bekannte Wendung Kants erneuert, wonach das Weltbegreifen sich in notwendigen Fiktionen bewegt. Freilich entspringt hier das Problem nach dem Rechtsgrunde derartiger Fiktionen, das mit dem Hinweise auf ihre faktische Verwendung keineswegs erledigt ist. Löst man es praktisch oder pragmatistisch auf, dann unterbaut man ihm in naiv dogmatischer Weise eine biologische Realität, zu der eben die Methode der Fiktionen keinerlei Handhabe bietet. Das Kriterium der Bewährung, das in der Philosophie der Gegenwart, auch in der neukantischen, häufig angewandt wird, ist ein zu vieldeutiges. Die Auflösung in Perspektiven ist daher nichts Definitives; irgendwo muss sie auf den festen Boden der Realität stossen. Dass damit der Wert des Symbols für das Erkennen keineswegs negiert ist,

versteht sich von selber. Und so sind Pollaks Versuche, diese Methode in die Rechtslehre einzuführen, schon um ihrer Konsequenz und systematischen Einheitlichkeit willen anerkennenswert.

In Zusammenhang mit diesem Problem steht auch ein Aufsatz Kuntzes in den Kantstudien „Kritischer Versuch über den Erkenntniswert des Analogiebegriffes". Zwischen dem philosophischen Wahrscheinlichkeitsverfahren der Induktion, dem mathematischen Wahrscheinlichkeitsverfahren und dem Analogieverfahren besteht, wie hier ausgeführt wird, die Verwandtschaft, dass alle drei Schlussarten vom Nichtgemeinsamen auf das Gemeinsame sind. Es waltet aber der Unterschied, dass die Induktion auf Grund numerischer Erwägungen die Zugehörigkeit eines Individuums zu einem Klassenumfang, die mathematische Wahrscheinlichkeit eine gleiche Zugehörigkeit zu einem Klasseninhalt, die Analogie hingegen auf Grund qualitativer Erwägungen die generische Zugehörigkeit eines Individuums zu einem Klassentyp feststellt. Weiter wird die Bedeutung der Analogie für den Aufbau der Naturforschung, der Psychologie und der Geisteswissenschaft untersucht. Sie wird in verschiedener, aber ergänzender Weise von den intuitiven und den logischen Denkern geübt.

Einer wesentlich anderen Art des Denkens begegnen wir in Rehmkes Zusätzen zu seinem Hauptwerk, den „Anmerkungen zur Grundwissenschaft". (Leipzig, Ambrosius Barth, S. 129.) Sie zerfallen in vier Abhandlungen über Identität und Einzelwesen, Einzelwesen und Vorgang, Einzelwesen und Tätigkeit, Bewusstsein und Subjekt, Ding und Ort. Die Grundpositionen des Verfassers sind aus früheren Jahresberichten bekannt. Seine Methode ist die geradlinigen begrifflichen Bestimmens des Gegebenen; ähnlich wie Herbart, von dessen Metaphysik sich die seinige freilich erheblich unterscheidet, glaubt er, dadurch die Widersprüche und Antinomien aufzuheben, die das naive und philosophische Erkenntnisbild durchwirken; allem Fiktionalismus, Relativismus und Symbolismus entgegen soll die absolute Wahrheit unmittelbar erfasst werden. Zumal der Begriff des Einzelwesens ist es, an dem diese Bestimmungen orientiert sind. Die Literatur der Gegenwart hat sich mit den Lehren Rehmkes noch nicht hinlänglich auseinandergesetzt.

Eine sehr bemerkenswerte Publikation ist die gemeinsam von Waltsch und dem auch als Dichter bekannten Max Brod verfasste

Arbeit „Anschauung und Begriff“. (Leipzig, Verlag Kurt Wolff VIII u. 277). Auf gediegener experimenteller Grundlage ist hier eine Theorie des Verhältnisses anschaulichen Erlebens und begrifflicher Konstruktion versucht, die eine Versöhnung des Logismus mit dem Intuitionismus erstrebt. In diesem Sinne wird als Mittelglied zwischen dem intuitiven und dem logischen Verhalten der Zustand der Verschwommenheit eingeführt und genauer Analyse unterworfen. Es wird demgemäss vom wissenschaftlichen Begriff, den die Marburger Schule allzu einseitig berücksichtigt, der anschauliche Begriff unterschieden. Die Empfindung ist nicht bloss „aufgegebene“ Empfindung, sie wird — hierin haben wir eine Beeinflussung durch Brentano — im thetischen Urteil als existierend anerkannt, als Aussenwelt konstituiert. Es wird den Logisten wohl mit Recht zum Vorwurf gemacht, dass sie die Bedeutsamkeit der begrifflichen Funktion ausserhalb oder eigentlich vor der strengen, apodiktischen Systematik vernachlässigen und demgemäss zu ihrer unhaltbar schroffen Scheidung reiner irrationaler Gegebenheit und reiner rationaler Denkleistung gelangen, anstatt der vorlogischen Synthese am anschaulichen Material selber Rechnung zu tragen. Bergson seinerseits begeht den Fehler der entgegengesetzten Isolierung; er verkennt die Ursprünglichkeit des Begrifflichen in der Anschauung, die noch keinerlei Verfälschung derselben bedeutet. Die grosse, immer von neuem gerühmte Kraft des Anschaulichen ist seine Unmittelbarkeit, die sie aber, wofern man sie wirklich von aller geistigen Verarbeitung reinigen will, um den Preis aller Fülle und Vielfältigkeit bezahlt. Diese ist schon das Resultat einer intellektualisierenden Formung. „Erblickt man aber schon darin etwas Rationalistisches, so muss man wohl annehmen: sobald aus dem dumpfen Hinbrüten ein reiches Erleben geworden ist, ist der erste Schritt ins Rationalistische bereits getan.“ — So finden wir auch hier Übereinstimmung mit früher erwähnten Thesen, darüber hinaus aber den Versuch zu einer Verbindung von Gegensätzen, die philosophische Notwendigkeit ist. Mag dazu in der vorliegenden Arbeit, die ja bloss eine Einführung in das Problem sein will, lediglich ein wertvoller Ansatz gegeben sein, so ist auch ein solcher zu begrüssen.

Bevor wir uns einer anderen Problemgruppe zuwenden, sei noch eine wertvolle Publikation der Kantgesellschaft im vierten Band der Neudrucke seltener philosophischer Werke genannt, enthaltend: Philosophische Versuche von Tetens; und zwar eine Schrift „Über

die allgemeine spekulative Philosophie" sowie den ersten Band der „Philosophischen Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung". Bei dem Einfluss, den diese Psychologie auf Kant geübt, ist das Studium von besonderem Interesse. Es empfiehlt sich indessen auch wegen der darin behandelten, noch immer nicht der Aktualität entbehrenden Probleme, zumal das einer analytischen, ihren Gegenstand von innen erfassenden Seelenlehre.

Es ist ferner das Ergänzungsheft der Kantstudien: Birven, „Kants transzendentale Deduktion" sowie der Vortrag Berthold Kerns in der Kantgesellschaft „Einleitung in die Grundfragen der Aesthetik" zu nennen.

Das Wertproblem ist auch ausserhalb der erkenntnistheoretischen Fragestellungen mannigfach untersucht worden, in ethischer, religiöser, allgemein kultureller Hinsicht. Eine gründliche Untersuchung Natorps in den „Kantstudien" (S. XVIII, Heft 1 u. 2.) über „Recht und Sittlichkeit" will ein Beitrag zur kategorialen Begründung der praktischen Philosophie sein. „Was die Methode betrifft, heisst es, so kann unter Philosophen, die auf den entscheidenden Errungenschaften Kants zu fussen behaupten, darüber schlechterdings keine Meinungsverschiedenheit obwalten, dass beide, Recht und Sittlichkeit, derselben, im letzten Betracht einen und unteilbaren Gesetzlichkeit reiner praktischer Vernunft unterstehen müssen; dass nicht bloss es ein Apriori des Rechts sowohl als der Sittlichkeit geben muss, sondern dass auch die apriorische Grundlage für beide in letzter Instanz nur eine, nicht zweifach sein kann."

Die Unterscheidung des Rechts von der Sittlichkeit, als des Sozialen vom Individuellen wird zurückgewiesen, desgleichen der Zwang als konstituierendes Moment des Rechts. Der Unterschied ist ein solcher der Richtung: Sittlichkeit geht vom Zentrum zur Peripherie, Recht von der Peripherie zum Zentrum. Das Recht erfasst die Handlung peripherisch, indem es sie, quantitativ als Einzelfall, qualitativ als individuell, dynamisch als die des einzelnen Wirkenden, in bestimmt bedingter Wirkungsreihe, obzwar immer im Hinblicke auf ein gefordertes, vorerst aber begrenztes System der Wechselwirkung ins Auge fasst. Die sittliche Beurteilung dagegen, als innere, stellt ohne jede Einschränkung den Gesichtspunkt der Allgemeinheit der Willensbestimmung überhaupt, der kontinuierlichen Einheit alles zulässigen Willensinhalts und

der wechselseitigen Verbundenheit der Zwecke in einem allbefassenden Zwecksystem, der dynamischen Bedingtheit nach, an die Spitze und verlangt, dass der Urteilende, nämlich sein eignes Wollen Beurteilende streng und ausschliesslich von dieser Zentralstellung aus — die besonders von Cohen, unter dem Namen der „Allheit“, unablässig betont wird — alles Peripherische am beurteilten Wollen richte und bestimme“. Der Aufsatz enthält zugleich eine gründliche Auseinandersetzung mit den ethischen und rechtsphilosophischen Werken Cohens und Stammlers. Die strenge Rückbeziehung der Ethik auf das Recht, die ersterer vornimmt, sucht Natorp durch ein stärkeres Betonen der historischen Gesichtspunkte zu ergänzen. Ob die Marburger Schule der Eigenart der Geschichte gerecht zu werden vermag, bleibt freilich nach wie vor problematisch. Jedenfalls ist der Versuch, das Rechtsproblem wieder auf seine transzendentalen Quellen zurückzuführen, es vom naiven Empirismus zu befreien, zu begrüssen. Indessen ist die Beziehung des Rechtes zur Moral wohl eine tiefere als eine der formalen Lagerung, und es ist gerade auf diesem Gebiete möglich, dass dem Formalismus eine metaphysische Wirklichkeit der unmittelbaren, interindividuellen Gemeinschaft substruiert wird.

Das Verhältnis von Sittlichkeit und Recht wird ferner, wenngleich lediglich episodisch, von Paul Hensel „Hauptprobleme der Ethik“ (Leipzig, Verlag Teubner, S. 129) behandelt. Die Schrift ist ungemein anregend und stellt ihr Problem in lebendiger Anschauung dar. Hensel lehrt die Autonomie des Ethischen; der Irrtum, das Sollen aus Tatsächlichkeiten des Seins herzuleiten, begründet die Unzulänglichkeit der utilitaristischen und evolutionistischen Systeme. Der Begriff des reinen Sittengesetzes und seiner absoluten Verbindlichkeit wird von Kant übernommen; nicht aber die Formulierungen des kategorischen Imperativs. Das Recht ist objektivierte, gleichsam erstarrte Sittlichkeit; so ist auch hier eine gradlinige Beziehung beider angenommen; gleichwohl hat das Recht der Sittlichkeit gegenüber einen Grad von Verselbständigung angenommen, der es nicht erlaubt, die Masstäbe zu vertauschen. Andrerseits ist Sittlichkeit wesentlich von Religion verschieden. Diese nämlich beruht auf dem Gefühl der Liebe, dem unmittelbaren Ineinandergreifen persönlicher Lebensformen, das sich der strengen Objektivität des Ethischen widersetzt. Die Zurückweisung aller Erfolgsethik, die Verlegung des Schwerpunktes

in die Gesinnung, deren Wert jenseits der Problematik des Materials steht, an dem sie sich realisiert, ist die Richtung gebende Tendenz des Buches, die in feinen Abgrenzungen gegen andre Möglichkeiten festgehalten wird. Richtig ist ferner die Differenzierung zwischen Sittlichem, Unsittlichem, Aussersittlichem und Bösem. Hingegen muss bezweifelt werden, ob das Böse wirklich mit den Bedingungen einer starken, grossen Persönlichkeit vereinbar, ja sogar an sie geknüpft ist. Zu dieser Annahme berechtigt den Verfasser freilich seine Überzeugung von der ethischen Indifferenz der Persönlichkeit, die wiederum auf den extremen Formalismus gegründet ist. Es ist hier noch weniger von einer inhaltlichen Fassung des Moralgesetzes die Rede als bei Kant und im Neukantianismus. Aus diesem Grunde fehlt es auch an jeder Vereinheitlichung der verschiednen Wertperspektiven, zumal der sittlichen und religiösen: und von einer Lösung der daraus entspringenden Konflikte, die subjektive und objektive Lebensnotwendigkeit ist, kann nicht gesprochen werden.

Von einer Systematik der Werte im Sinne eines organischen Zusammmehanges befürchtet Hensel bloss unkritische Grenzverwirrung. Anders Rickert, der in einem Logosaufsatz das System der Werte in Umrissen entwirft. Der Verfasser prägt den Begriff eines offenen Systems, das heisst eines solchen, das zwar auf überzeitlichen Faktoren beruht und gleichwohl der Unabgeschlossenheit des historischen Kulturlebens gerecht wird. Derartige Faktoren sucht Rickert in den Gegensätzen der Person und der Sache, des sozialen und asozialen, des aktiven und kontemplativen Verhaltens. Ein weiterer Gesichtspunkt ergibt sich aus der Unterscheidung dreier Stufen der Vollendung: einer unendlichen Totalität, im Sinne einer nicht zu Ende kommenden Bewegung; einer vollendlichen Partikularität, wo sich die Formungstendenz auf ein umgrenztes Material beschränkt; einer vollendlichen Totalität der Synthese beider früherer Möglichkeiten. Es entsprechen diesen drei Formen die Zukunftsgüter, die Gegenwartsgüter, die Ewigkeitsgüter. Die Anwendung dieses Schemas und seiner Kombinationen auf die wissenschaftlichen, künstlerischen, religiösen und ethischen Wertsetzungen ergibt eine Fülle neuer Einsichten. Sehr bemerkenswert, weil im Zusammenhang des Kulturproblems noch selten hinlänglich gewürdigt, ist die vergleichende Charakteristik des Männlichen und des Weiblichen: jenes, als einer auf Zukunftsgüter gerichteten, dieses, als einer den Gegenwartsgütern

zugewandten Sinnesart. In geistvolle Analogie zu der aus diesem Gegensatz entspringenden Geschlechtsliebe rückt der Verfasser den philosophischen Eros. Das System einer Weltauffassung ist vollendliche Partikularität, die sich gleichwohl in den Dienst der unendlichen Totalität stellt. „Die Bestimmung dieses Platzes ist systematisch umso bedeutungsvoller, als sich auch auf der persönlichen, aktiven und sozialen Seite ein Mittelgut zwischen der ersten und der zweiten Stufe der Vollendung ergab, und nun erst das System sich ganz symmetrisch aufbaut. Dort war es die aktive, persönliche Liebe des Mannes zur Frau, in der das Zukunftswesen an der vollendeten Gegenwart teil hatte und so im Weiterstreben zur partikulären Vollendung kam. Hier ist es die kontemplative, unpersönliche Liebe zum Wissen, die *φιλοσοφία* nach der eigentlichen Bedeutung des Wortes, die Gegenwartsvollendung mit Zukunftsperspektive vereint. Der philosophische Eros als Sehnsucht nach Vollendung mag sich Erfüllung nicht nehmen lassen.“ Allerdings scheint es mir, dass die höchsten Kulturenergien, Kunst, Weltanschauung wie die Religion doch auch auf das Ewigkeitsgut vollendeter Totalität gerichtet sind.

Im selben Logoshefte finden wir einen Aufsatz Marianne Webers „Die Frau und die objektive Kultur“, der das auch von Rickert berührte Problem des Geschlechtsgegensatzes unter einem allgemeinen Wertgesichtspunkte aufnimmt. Ausgegangen wird von der Alternative: ob die Frau als Wesen sui generis, in ihrer geschlechtlichen Sonderart oder unter der Perspektive des Menschlichen überhaupt gewürdigt werden soll. Eine Problemstellung, die zumal Simmel, an den Marianne Weber hier anknüpft, im erstgenannten Sinne entschieden hat. Die Geschlechtlichkeit des Weibes, ein scheinbar schon seinem Begriffe nach Relatives, in Bezug auf den Mann Gesetztes und zu Verwirklichendes, enthüllt sich in der Tiefe als ein Absolutes, als eine einheitliche Seinsweise, die dem Männlichen gegenüber die Kraft der Versachlichung, der Objektivität vermissen lässt, dafür aber den Vorzug der Totalität und Harmonie aufweist. Es scheint dieser Gegensatz, der von Simmel mit ausserordentlicher Feinheit der Analyse ausgeführt wird, sich mit dem von Kultur und Natur zwar nicht zu decken, aber ihm nahe zu stehn. Das Prinzipielle des Einwandes, den die Verfasserin der in Rede stehenden Studie dagegen vorbringt, dürfte Berechtigung haben. Der Wert des Weibes kann nicht darin aufgehen — Weib zu sein. Denn im Wesen des Menschlichen liegt

ein Allgemeines, über den geschlechtlichen Gegensatz Hinausgreifendes: es liegt darin vor allem die Tragik der Entzweiung mit der Natur, die zugleich Erhebung über sie bedeutet, die Ablösung von der ursprünglichen Einheit des Seins und das Bedürfnis, sie auf einer höheren Stufe durch kulturelle Objektivationen wieder zu erreichen. An diesen muss die Frau, um das Ideal der Menschlichkeit zu erfüllen, aktiv teilnehmen, eine Anteilnahme, die hier freilich bloss angedeutet, durch Forderungen umschrieben, nicht in voller Klarheit ausgedrückt ist.

Es sei hier an ein lesenswertes Werk Emil Luckas „Die drei Stufen der Erotik“ erinnert (Berlin, Schuster & Löffler), das ein verwandtes Problem zugrundelegt. Lucka zeigt in seiner Bewertung der Weiblichkeit manche Übereinstimmung mit Simmel. Als weiblich gilt ihm die ungebrochene Einheitlichkeit des Sexuellen und Erotischen im Gemütsleben, während die Männlichkeit hier wie in ihrer gesamten Seinsweise einem Dualismus unterworfen ist. Die Geschichte des Liebesgefühles zeigt vom Altertum bis zur Gegenwart die Entwicklungstendenz, jene Einheitlichkeit auch für den Mann zu realisieren. Luckas Schrift ist nicht bloss darin bedeutungsvoll, dass sie ein Problem behandelt, dem sich die Kulturphilosophie unberechtigter Weise ferngehalten hat, sondern auch in der Art, wie sie dasselbe behandelt. Durch die Fülle von Beziehungen, die sie zwischen ihrem engeren Thema und den verschiedensten Äusserungen menschlichen Geisteslebens aufspürt, erhebt sie sich zu einer universalen Deutung des historischen Gesamtprozesses.

Wir rücken in diesen Zusammenhang eine Reihe geschichtsphilosophischer Arbeiten: zuvörderst einen grundlegenden Versuch von Max Adler „Marxistische Probleme“ (Stuttgart, Verlag Dietz Nachf. S. VII u. 316), Beiträge zur Theorie der Marxistischen Geschichtsauffassung und Dialektik, die eine systematische Verknüpfung dieser Methode mit dem Kantischen Idealismus suchen. Zunächst leugnet Adler jede Gemeinschaft des ökonomisch-historischen Materialismus mit dem metaphysischen, indem er hinweist auf den seelischen Charakter auch der wirtschaftlichen Elementarvorgänge. Ist das, wie billig, einzuräumen, so besteht dennoch zwischen beiden Arten des Materialismus eine weitgehende Analogie des Verfahrens. Als das Wesenhafte und Wirkliche erscheint beide Male das völlig Einfache, der noch ungegliederte Rohstoff des Seins, während das Sinnerfüllte, Differenzierte als

dessen Erscheinungsform, ja als sein Epiphänomen gilt. Allerdings leugnet der Verfasser in kühner Umdeutung des Begriffes historischer Kausalität solch ein Hervorgehen höherer Formen aus niedrigeren, sondern sieht in der wirtschaftlichen Gesamtlage lediglich die Grenze für die Realisierbarkeit der gesellschaftlichen Kulturaufgaben. Aber fürs erste ist diese Auffassung zweifellos ein Hinausgehen über das im Marxismus Intendierte, fürs zweite ist es Adler kaum gelungen, seinen neuen Begriff des geschichtlichen Materialismus einwandfrei zu prägen. Vortrefflich sind die Ausführungen über Dialektik, die sich würdig den Untersuchungen von Benedetto Croce, Julius Ebbinghaus, Bolland anreihen; wie denn überhaupt das Bestreben, die Marxistische Geschichtsphilosophie in einem tiefern idealistischen Sinne umzubilden, rühmlichst anerkannt werden muss.

Weniger an der methodischen Form als an dem Inhalt ihres Gegenstandes ist Eibls „Metaphysik und Geschichte" (Wien, Verlag Hugo Heller, S. XII u. 258) interessiert. Die Anfänge philosophischer und metaphysischer Geschichtskonstruktionen, sollen hinter Augustinus ins hohe Altertum zurückverfolgt werden. Massgebend dafür ist zumal das Nachdenken über das Problem des Weltzweckes, Vorstellungskreise kosmologischen und eschatologischen Inhaltes. Der erste vorliegende Band behandelt Ägypter, Babylonier, Juden, Griechen und Römer, der zweite soll Philo, die Evangelien, die christliche Theologie und Häresie, den Neuplatonismus berücksichtigen und so bis zum Augustinischen „Gottesstaat" gelangen. Gelingt dem Verfasser dieser Abschluss, dann würde er in der Tat eine Lücke ausfüllen, welche die bisherige Geschichte metaphysischer Theorien gelassen. Es würde sich zeigen, dass „Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung", deren gediegene Darstellung Heinrich von Eicken gegeben (Stuttgart, Verlag Cotta, 2. Auflage, anastatischer Neudruck) im Altertum ihre organische Vorgeschichte haben: in der philosophischen Auffassung des Geschichtsprozesses selber.

Zwischen Geschichtsphilosophie und Kulturphilosophie steht Eberhard Zschimmers „Philosophie der Technik" (Jena, Verlag Diederichs, S. 189), eine schöne Schrift, die ihr Problem tief und allseitig entwickelt. Zweck der Technik ist es, den Götterzustand des Menschen, als das in seiner unendlichen Vollkommenheit zur Idee erhobene Endziel der organischen Entwicklung, in der bewussten Freiheit des schöpferischen Gedankens zu vollenden.

Der Pessimismus, das definitive Ergebnis dieses Prozesses sei Knechtung, nicht Befreiung der Kulturmenschheit, ist ungerechtfertigt. Die Mechanisierung, die Beschränkung des Individuellen sind bloss die negativen Begleiterscheinungen, die durch planvolle Beherrschung und Leitung des Gesamtvorganges wohl vermieden oder wenigstens auf ein Minimum reduziert werden können. Ihrer Idee nach ist die Technik eine Realisierung stets höherer Freiheitsgrade der Materie gegenüber. So richtig dies ohne Zweifel ist, so lässt sich eben deshalb der Technik in bezug auf die Kultur blosser Mittelwert zuerkennen. Dies sei hier im Anschlusse an meine vom Verfasser wiederholt beifällig zitierte Essaysammlung „Lebensfragen“ ihm gegenüber hervorgehoben. Die Technik selber als reines Kulturphänomen zu feiern, verbietet die Einsicht in deren innerste Struktur sowie die Gesetze ihrer Entfaltung. Sie ist, da sie auf Bezwingung der Objekte geht, ein Machtphänomen, nicht wie künstlerisches, religiöses, philosophisches Verhalten, denen allen ein tiefes Einheitsgefühl mit dem Sein zugrundeliegt, ein Wertphänomen. Wird aber durch den Willen zum Wert Kultur, so wird durch den Willen zur Macht lediglich Zivilisation konstituiert. Als Vorstufe zum kulturellen Leben hat Zschimmer freilich das Wesen der Technik vortrefflich erfasst.

Im Zusammenhange damit weise ich ferner auf einige Schriften sozial-kulturellen Inhaltes hin, die in der philosophisch-soziologischen Bücherei von Klinkhardt erschienen sind: „Prinzipien der Soziologie“ von Giddings (übers. von Seliger, S. XIX u. 918), „Die soziologischen Theorien“ von Squillace (übers. von Eisler, S. 352) und „Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie“ von Robert Michels (S. XIX u. 901).

Dem Problem religiöser Werte ist der Logosaufsatz von Troeltsch „Logos und Mythos in Theologie und Religionsphilosophie“ gewidmet. Es ist eine gedankenreiche Betrachtung, die freilich weniger ein Ziel als den Weg zeigt. Allein auch dies muss, bei der ausserordentlichen Dunkelheit des Problems schon als Verdienst anerkannt werden. Das Heil der Religion sieht der Verfasser weder im reinen Mythos noch auch im reinen Logos. Das Kriterium persönlichen Ergriffenseins vom Gehalt eines Glaubenssatzes führt zu romantischer Subjektivität und Zersplitterung, der unvermeidlich die rationale Ernüchterung nachfolgt. Aber auch ein objektiv-logisches Kriterium kann es in dieser Sphäre, ihrer Eigenart gemäss, nicht geben; selbst grossartige Versuche einer

Rationalisierung, wie sie von Kant und Hegel ausgingen, mussten sich als unfähig erweisen, die Tiefe ihres Gegenstandes auszuschöpfen. So greift Troeltsch auf seine Idee eines religiösen Apriori zurück, das den anderen logischen, ethischen, ästhetischen Arten des Apriori koordiniert zu denken ist. Eine deutliche Bestimmung desselben hat Troeltsch freilich noch nicht gegeben. Da ihm die Kraft logischer Objektivierung abgesprochen wird, verbindet sich ihm ein unverkennbarer Subjektivismus, der sich indessen gegen die Verwechslung mit dem Relativismus verwahrt. Denn die Entscheidung, die hier über religiöse Werte gefällt wird, geschieht zwar durch das Subjekt aber nicht bloss für das Subjekt. Dieser Subjektivismus steht auf einem metaphysischen Hintergrunde, der nun wiederum seinerseits nicht mit theoretisch zwingender Logik konstruiert werden kann, sondern, wie er sich bloss in persönlichen Stellungnahmen offenbart, so auch bloss in solchen ergriffen werden kann. Es ist der Hintergrund einer lebendigen Bewegung der Vernunft überhaupt, die in immer neuen Schöpfungen hervorbricht und in deren schaffende Zielrichtung sich die Seele intuitiv versetzen kann, freilich bloss mit dem Wagnis, die wahre Zielrichtung erfühlt und ergriffen zu haben ohne jede Möglichkeit einer Rechtfertigung dieses Wagnisses durch spekulative Konstruktionen. Etwas derartiges meint Eucken mit seinem „Geistesleben“ und Bergson mit seiner „Intuition“.

Es nähert sich diese Deutung offenbar einer metaphysischen Mystik. Die Synthese von Logos und Mythos, die für die Lösung des Religionsproblems gefordert wird, enthüllt nochmals die eigentliche Schwierigkeit dieses Apriori. Es handelt sich wie in allem Apriorismus um eine Objektivierung, deren Gegenstand freilich, analog dem der Ethik, der Aesthetik, selbst kein objektiver, logischer ist. Diese eigenartige Struktur des Seelischen, kraft deren der Intellekt einmal eine Teilfunktion desselben ist neben den irrationalen Funktionen des Fühlens, Wollens, dann aber wieder eine zentrale, auch die irrationalen Schichten irgendwie durchdringende und umgreifende Energie hat zuerst Kant ins Licht gesetzt. Und gegenwärtig sind Phänomenologie, Psychologie, Erkenntnislehre bemüht, das Geheimnis jenes Zusammenhanges mehr und mehr aufzuhellen, die Grenzen des Intellektes trotz seiner Universalität abzustecken. Der Sinn dieser Forschungen ist der, eine neue Auffassung von der Einheit des Bewusstseins zu begründen.

Dem Religionsproblem ist auch eine interessante historische Monographie von Professor Hermann Schwarz gewidmet „Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie“, erschienen in der Synthesis (Heidelberg, Verlag Winter, I. Teil. Von Heraklit bis Jakob Böhme. . S. VIII u. 612). Es ist ein beziehungsreiches Werk, das die mannigfachen Faktoren im Aufbau des Gottesbegriffes berücksichtigt, zumal die theoretischen, und so in der Entwicklung des Problems zugleich den Grundriss einer Geschichte der Philosophie sichtbar werden lässt.

Schwarz geht in seiner Darstellung nicht hinter die griechische Philosophie auf die indische zurück. Dass in der letzteren aber ausserordentliche religionsphilosophische Gesichtspunkte enthalten sind, hat zumal die Forschung der vergangnen Jahrzehnte enthüllt. Insbesondere ist Paul Deussens bahnbrechende Geschichte der Philosophie zu nennen, deren erste drei Bände die Hauptsysteme der Inder und deren reiche Auszweigungen behandeln. Besonderes Interesse muss der Buddhismus wecken, da er dem religiösen und metaphysischen Empfinden des Europäers am schroffsten entgegengesetzt ist. Die Herausgabe der Reden Buddhas durch den Münchener Verlag Piper kommt daher einem intensiven Bedürfnis entgegen. Diese Reden zeigen die kristallklare Vollendung einer Lebensanschauung, die auf die Allheit gerichtet ist, ohne sie irgendwie zu substanzialisieren, an einem Absoluten zu verklammern. Weit grossartiger als in modernen Theoremen tritt hier ein reiner Phänomenalismus in Entfaltung. Es ist der Zustand gänzlicher Abgelöstheit, der die Gewähr des Heils trägt. Die denkbar weiteste Distanz trennt dies Weltgefühl vom christlichen. Die philosophischen Faktoren des letzteren hat Deussen in dem neuesten Bande seines genannten grossen Werkes, in der „Philosophie der Bibel“ (Leipzig, Brockhaus S. XII u. 309) aus der sie umhüllenden dogmatischen Schale zu lösen getrachtet. Vier ewige Wahrheiten findet er darin, die in wechselnder Verkleidung der Menschheit auf ihren geistigen Höhepunkten offenbar geworden: den Determinismus, den kategorischen Imperativ, die Wiedergeburt, den Monergismus, das heisst, die Lehre von der alleinigen Wirksamkeit Gottes. Die tiefe Übereinstimmung zwischen dem Christentum und der indischen Weltauffassung erblickt Deussen in dem idealistischen Grundgedanken, wonach alles individuelle Sein Erscheinung des Absoluten ist. Dem ist freilich entgegenzuhalten, dass das Neue des Christentums eben in der Ergänzung des Uni-

versalismus durch den Individualismus, der Überzeugung vom absoluten Werte der Einzelseele besteht. Daraus ergab sich ferner die Verlegung des Schwerpunkts aus dem kosmischen Sein ins Ich, das Ausgehen vom Selbstbewusstsein als unmittelbarer Realität, der Dualismus von Subjekt und Objekt. Es ergab sich ferner jene Intimität, jene persönliche Weihe des Verkehrs mit dem Höchsten, die wie auch Troeltsch hervorhebt, der Grund ist, dass das Christentum von seinen Bekennern als ein Absolutes, als eine unvergleichbare Steigerung des religiösen Gefühls empfunden wird. Gibt man aber Deussen auch in seiner Gleichsetzung der indischen Metaphysik mit der christlichen nicht völlig Recht, so wird man sein schönes Werk doch zweifellos mit Genuss lesen und die Vielseitigkeit dieses Forschers von neuem bewundern.

Auch die Geschichte der allgemeinen Philosophie wird, von den ausserordentlich vielen Monographien über einzelne Persönlichkeiten oder Gruppen abgesehen, eifrig gepflegt. Falckenbergs „Geschichte der neueren Philosophie“ (Leipzig, Veit, S. XII u. 692) ist in siebenter, verbesserter und ergänzter Auflage erschienen. Übersichtlichkeit, Klarheit und historische Strenge zeichnen dies Werk aus. Die „Geschichte der deutschen Naturphilosophie“ (Leipzig, Akademische Verlagsgesellschaft, S. XV u. 390) bearbeitet Siegel mit besonderer Berücksichtigung des erkenntnistheoretischen Zusammenhanges. Kants kritischer Idealismus nimmt einen breiten Raum ein. Es wird weiter gezeigt, dass Schellings Naturphilosophie keineswegs eine blosse Episode des spekulativen Weltdenkens gewesen. Nicht allein durch geniale Einzelheiten hat sie unvergängliche Wirkungen geübt, sondern auch in dem methodologischen Grundgedanken einer geistigen Einfühlung in die Aussenwelt. Mit Recht vereinigt Siegel in dieser Gruppe so verschiedenartige Persönlichkeiten wie Herder, Schelling, Goethe und Schopenhauer, die insgesamt in dem Bestreben übereinstimmen, den Gegensatz von Subjekt und Objekt in einer höheren Einheit zu überwinden. Siegel versteht es, die Fülle konkreter Beziehungen, die in der romantischen Naturanschauung verborgen liegt, aus der dialektischen Hülle herauszulösen und dem allgemeinen Verständnis näher zu bringen. Wir sehen den Zusammenhang dieser Ideenwelt mit der modernsten, vitalistischen Naturphilosophie eines Driesch und Bergson. Den Übergang vermittelt am besten Eduard von Hartmann, wie die Lektüre der „Philosophie des Unbewussten“ zeigt, die, von Schnehen bearbeitet, mit einem Geleitwort von

Johannes Volkelt als Volksausgabe (Verlag Kröner, Leipzig) erschienen ist.

Die neue Naturphilosophie ist indessen daran, ihren Rahmen zu sprengen und zu einer universalen Metaphysik sich zu erweitern. Ihr Grundbegriff ist der des Lebens, der subjektives und objektives Sein aus einer letzten Einheit entspringen lassen soll. Vorbildlich ist hier die Aristotelische Entelechienlehre. Driesch hat auch in seiner „Philosophie des Organischen“ mit vollem Bewusstsein auf den grossen griechischen Systembildner zurückgegriffen. Und in Bergsons Begriff der Lebensenergie wird man noch deutlicher die Spuren dieser Metaphysik nachweisen.

Aus der gegenwärtigen deutschen Literatur hebe ich zwei Versuche eines metaphysischen Biologismus hervor: „Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung“ von Jakob Baron Üxküll (Verlag Bruckmann, München, herausgegeben und eingeleitet von Felix Gross, S. 287) und August Ludovicis „Das genetische Prinzip“ (Bruckmann, München, S. 297). Üxküll ist vor allem um Klärung der biologischen Grundprobleme bemüht. Die Maschinentheorie des Lebens wird von ihm ebenso entschieden verworfen wie von Driesch. Der Bauplan einer Maschine gibt nicht bloss eine Übersicht über die Leistungen der Teile im Ganzen sondern auch über das Werden des Ganzen. Hingegen kann man sich die Entstehung eines Tieres nicht durch Zusammensetzung der einzelnen Teile denken. Daneben ist noch in Erwähnung zu bringen, dass die Maschine ein zweckmässiges Produkt ist, das von einem planvoll gestaltenden Willen geformt wird. Als fundamentalen Begriff der Biologie führt der Autor den der Umwelt ein. Er will die objektive, physiologische Biologie durch eine subjektive, psychologische ergänzen. Die Betrachtung bleibt so lange einseitig, als die Umwelt als eine allen Lebewesen gemeinsame Konfiguration von Objekten angenommen wird. Jedes Lebewesen, wenigstens jede Art besitzt eine spezifische, durch ihre Anlage bedingte Umwelt, in Bezug auf die ihre Lebensvorgänge verstanden werden müssen. Wer dem nicht Rechnung tragen will, verfällt fehlerhaften Analogien. Mit der Annahme solch einer durchgängigen Harmonie der organischen Struktur und des Weltbildes glaubt der Verfasser, den Kantischen Idealismus zu erneuern. Der Psychologismus dieser Auffassung ist freilich evident; auch entgeht man der Frage nicht, wie denn mit solcher Relativierung der Aussenwelt die Zugehörig-

keit des physischen Organismus selber zur Aussenwelt zu vereinigen sei.

Auch Ludovici hebt die Bedeutung der Umwelt für das Lebewesen hervor. In diesem Sinne unterscheidet er zwischen den ökologischen Bedingungen und den genetischen, die den Generationsprozess regeln. Die Einheit beider ist das Wesen des Organischen. Der Gedankengang Ludovicis ist überhaupt ein solcher dialektischer Synthesis: Leben ist Überwindung immanenter Gegensätze, jener Urgegensätze, die die Philosophie zumeist in einseitiger Weise zu schlichten bestrebt war: Beharrlichkeit und Veränderung, Sinnlichkeit und Verstand, Einheit und Vielheit, Idee und Erscheinung. Den Einblick in diese Synthesen vermittelt das genetische Prinzip, als getreuer Ausdruck des Lebensphänomens. Den Konstruktionen Ludovicis haftet, so geistvoll und anregend sie sind, manche Gewaltsamkeit an. Er zeigt sich nachhaltig von Chamberlain beeinflusst, dessen Kantbuch sich eingehend mit dem Lebensproblem beschäftigt. Dieser Standpunkt ist freilich erkenntnistheoretisch wenig geklärt. Der logische Phänomenalismus der kritischen Philosophie greift hier unversehens ins Metaphysische über, da der regulative Gebrauch der Lebenskategorien insgeheim zum konstitutiven wird.

Wenn aus der Biologie wirklich eine neue Weltanschauung hervorgehen soll, dann ist es klar, dass der Begriff jener eine über alle Schranken hinausgehende Erweiterung erhält. Sie muss aufhören, eine Sonderdisziplin zu sein: denn dieselben Denker, die den Subjektivismus verwerfen, weil es unmöglich ist aus dem Teil das Ganze zu erklären, müssen diese Konsequenzen auch auf das Verhältnis von Biologie und Philosophie anwenden. In der Tat wird der Lebensbegriff auch von Driesch und Bergson in einem universellen Sinn genommen, der kaum hinter Schopenhauers Weltwillen zurücksteht. Andernfalls wäre es auch nicht möglich, durch ihn die Kluft zwischen physischem und psychischem Sein zu überbrücken. Eine solche Überbrückung ist bisher allerdings noch keinem der modernen Denker gelungen. Bergson und Joël sind ihr vielleicht noch am nächsten gekommen, wiewohl auch bei diesen Philosophen die erkenntnistheoretische Grundlage nicht stark genug ist, um ein solch metaphysisches Gebäude zu tragen. Der Lebensbegriff bedürfte einer noch unerreichten Vertiefung, um den Gegensatz seiner zwiefachen, körperlichen und seelischen Bedeutung auszugleichen. Denn auch organisierte Materie ist Materie

und nimmt an deren allgemeinsten Gesetzen teil. Jedenfalls ist es geboten, diesem Sachverhalt Rechnung zu tragen, wenn nicht auf Exaktheit gänzlicher Verzicht geleistet wird. Denn man wird nicht vergessen wollen, dass das Streben nach Einheit in der Philosophie nicht den Sinn für Mannigfaltigkeit verdrängen, dass die Synthese nicht das Prinzip der Differenzierung verkümmern lassen darf. Erst das Zusammenwirken beider Seiten begründet die Möglichkeit einer grossen Weltanschauung. Sie begründet damit zugleich auch erst die Möglichkeit echter Kultur.

Über Grundfragen der Philosophie der Gegenwart.

Von August Messer.

Bei der Erörterung einiger heute viel diskutierter Probleme möchte ich den Ausgangspunkt jeweils von den einschlägigen Darlegungen Wilhelm Windelbands in seiner „Einleitung in die Philosophie" (Tübingen 1914) nehmen. Die hohe Bedeutung dieses Werkes ist bereits von Hans Pichler in den „Kant-Studien" Bd. XIX, Heft 3, S. 376—389 zutreffend gewürdigt worden. Für meinen Zweck eignet es sich deshalb besonders, weil es in hervorragender Weise die idealistische Richtung des heutigen Neukantianismus repräsentiert, während ich die realistische vertrete. So möchten meine Ausführungen nicht nur einen kleinen Beitrag zur Lösung bedeutsamer philosophischer Fragen liefern, sondern auch den Unterschied jener beiden Richtungen in klares Licht stellen. Letzteres wird wenigstens möglich sein bei der Diskussion des Wahrheitsbegriffes und des Verhältnisses von Wert und Sein.

I. Psychologie und Geschichtswissenschaft.

Mit einer gewissen Schärfe wendet sich Windelband gegen die Auffassung, „die Psychologie bilde die Grundwissenschaft für alle historische Disziplinen", „weil ja doch alle Geisteswissenschaften und insbesondere die geschichtlichen immer von Vorgängen handelten, die wir als solche des menschlichen Bewusstseins kännten."

Zweimal, S. 242 und S. 335, polemisiert er gegen diese Ansicht. „Diese Phrasen", so erklärt er an der ersten Stelle, „haben mit den tatsächlichen Verhältnissen der Forschung nichts zu tun. Die Einsichten der wissenschaftlichen Psychologie, die in der Aufstellung allgemeiner Gesetze gipfeln, sind für den Historiker völlig gleichgültig. Die grossen Historiker haben auf die Experimente und die Enquêten unserer Psychophysiker nicht zu warten brauchen.

Die Psychologie, mit der sie gearbeitet haben, war die des täglichen Lebens, war die Menschenkenntnis und Lebenserfahrung des gemeinen Mannes, gepaart mit dem Tiefblick des Genies, des Dichters. Diese Psychologie des intuitiven Verständnisses zu einer Wissenschaft zu machen, ist noch keinem geglückt."

An der zweiten Stelle (S. 335) führt Windelband selbst aus: „Der Mensch steht im Mittelpunkt der Geschichtsforschung. Es handelt sich in ihr um das menschliche Geschehen, um das Geschehen im Menschen und am Menschen . . . . Die empirischen Grundlagen der Geschichtsforschung sind die Werte, insoweit als sie psychische Tatsachen sind."[1]) Er fügt aber sofort in einer Anmerkung hinzu: „Daraus folgt aber keineswegs . . . das, was häufig behauptet und noch häufiger gedankenlos nachgesprochen wird, dass nämlich die Psychologie die Grundwissenschaft für alle historischen Disziplinen bilde. Das trifft in keiner Weise auf die wissenschaftliche Psychologie zu, welche ihrer Methode nach zu den Naturwissenschaften gehört und ihrem Inhalt nach eine wertfreie Untersuchung über die gesetzmässigen Bewegungen der psychischen Elemente ausmacht. Deren Einsichten stehen dem Interesse der Geschichtsforschung nicht näher als die anderen Naturwissenschaften. Die Psychologie, deren der Historiker bedarf, ist etwas ganz anderes: es ist die Psychologie des alltäglichen Lebens, die praktische Psychologie der Menschenkenntnis und des Menschenverständnisses, die Psychologie der Dichter und der grossen Staatsmänner — diese Psychologie, die niemand lernen oder lehren kann, sondern die eine Gabe des intuitiven Begreifens, in höchster Entwicklung eine Genialität des Miterlebens und Nacherlebens bedeutet. Diese Psychologie ist eine Kunst, aber keine Wissenschaft".

Zunächst seien kurz die Punkte bezeichnet, in denen ich mit Windelband einig bin, damit dann der Gegenstand der Meinungsverschiedenheit um so deutlicher hervortrete.

Dass die wissenschaftliche Psychologie ihrer Methode nach den Naturwissenschaften beigezählt werden könne,[2]) sowie dass

---

[1]) Vorläufig sei dazu bemerkt, dass es doch wohl zutreffender wäre, nicht „die Werte", sondern die „Wertschätzungen" als psychische Tatsachen" zu bezeichnen.

[2]) Freilich muss die Methode dem ganz andersartigen Objekt angepasst werden; auch ist die Anwendung des experimentellen Verfahrens nicht allenthalben möglich. Näheres darüber in meiner „Psychologie" (Stuttgart 1914) S. 62 f.

ihr Inhalt eine „wertfreie“ Untersuchung ausmacht, kann ich gelten lassen. Mit Rücksicht auf den letzteren Umstand möchte ich auch nicht die Psychologie als „die“ Grundwissenschaft der Geschichte bezeichnen, sondern als eine ihrer Grundwissenschaften; denn dass die allgemeine Wertlehre (die „Axiologie“) ebenfalls eine solche ist, sofern die Kulturwerte für die Auswahl des historisch bedeutsamen Stoffes die Gesichtspunkte abgeben, scheint mir Windelband überzeugend dargelegt zu haben.

Ebenso kann ich ihm einräumen, dass bisher tatsächlich die Historiker zumeist der vorwissenschaftlichen „Psychologie des alltäglichen Lebens“ sich bedient haben.

Aber Windelband beschränkt sich auf diese Feststellung des tatsächlich meist geübten Verfahrens nicht, er behauptet, dass es immer so bleiben werde und müsse; denn das ist doch wohl der Sinn und die Tragweite seiner Erklärung: „Die Einsichten der wissenschaftlichen Psychologie, die in der Aufstellung allgemeiner Gesetze gipfeln, sind für den Historiker völlig gleichgültig.“[1])

Ich vermag diese schroffe Scheidung, die Windelband vornimmt zwischen der Psychologie des alltäglichen Lebens und der wissenschaftlichen Psychologie, nicht in Einklang zu bringen mit der allgemeinen — auch von Windelband z. B. S. 41 betonten — Tatsache, dass das wissenschaftliche Denken aus dem vorwissenschaftlichen des praktischen Lebens herauswächst und eben darum von ihm nicht wesenhaft verschieden ist. Dass insbesondere für die wissenschaftliche Psychologie die vorwissenschaftliche der Menschenkenntnis und des Menschenverständnisses, die Psychologie der Dichter, Historiker, Staatsmänner von grösster Bedeutung sei, habe ich selbst bereits in meiner „Psychologie“ (Stuttgart 1914 S. 1 und S. 63) mit Nachdruck betont, und ich stehe mit dieser Ansicht unter den Psychologen durchaus nicht allein da.

Wenn man aber überhaupt zugibt, dass die Wissenschaften durchweg in der Lage sind, die Erkenntnisse des vorwissenschaftlichen Denkens nicht bloss zu bestätigen, sondern auch zu berichtigen, zu vertiefen, zu erweitern und systematisch zu gestalten, so ist gar nicht einzusehen, warum von diesem allgemeinen Verhältnis zwischen vorwissenschaftlichem und wissenschaftlichem Erkennen

[1]) Von mir gesperrt.

gerade für das Gebiet des Seelenlebens eine Ausnahme bestehen soll.

Auch der Hinweis auf die „Gabe des intuitiven Begreifens“ begründet diese Ausnahmestellung nicht. „Intuition“ im Sinne eines instruktiven, erratenden Erfassens von verborgenen Zusammenhängen, eines blitzartigen Verstehens von irgend welchen Sachverhalten hat durchaus nicht nur in der Psychologie des praktischen Lebens ihre Stelle, sondern sie ist wie für das gesamte vorwissenschaftliche, so auch für das wissenschaftliche Erkennen am Platze. Nur muss sie in dem letzteren durch das begriffliche, diskursive Denken ebenso vorbereitet, wie nachher kontrolliert und beurteilt werden.[1])

Der Unterschied zwischen dem „intuitiven“ und dem „diskursiven“ Begreifen ist übrigens ein solcher des Bewusstseinsablaufs im Individuum, also ein psychologischer; er kommt für die logisch-wissenschaftstheoretische Frage nach dem Verhältnis von Psychologie und Geschichte, soviel ich sehe, nicht in Betracht.

Ebenso ist es eine psychologische Frage, inwieweit dieses vorwissenschaftliche „intuitive“ Begreifen „gelehrt und gelernt“ werden kann. Wenn Windelband es „eine Kunst, aber keine Wissenschaft nennt“, so kann mit „Kunst“ doch wohl auch nur etwas Psychologisches, nämlich die besonders hohe Befähigung eines Individuums zu diesem intuitiven Begreifen, gemeint sein — eine Befähigung, die (nach dem oben Gesagten) natürlich auch für die wissenschaftliche Betätigung des betr. Individuums von Nutzen ist. Denn für die Kunst im eigentlichen Sinne, als einer von der Wissenschaft völlig verschiedenen Kulturleistung gilt doch, dass sie ganz unabhängig ist von dem „Wirklichsein ihres Gegenstandes“[2]) während die hier in Frage kommende psychologische Kunst es doch mit dem Begreifen von wirklichen geschichtlichen Personen zu tun hat.

Viel bedeutsamer als die bisher erörterten Argumente Windelbands ist das weitere: die wissenschaftliche Psychologie (als Naturwissenschaft) geht lediglich auf die Erkenntnis allgemeiner Gesetze aus (S. 242), während dagegen die Geschichte als (Kultur-

---

[1]) Das habe ich schon in meiner „Geschichte der Philosophie“ Bd. III, S. 158 f. (Leipzig 1913) gegen Bergson ausgeführt.

[2]) Wie Windelband selbst S. 377 hervorhebt.

wissenschaft) das „Verständnis singularer Wirklichkeiten“ (S. 239) anstrebe.

Es würde viel zu weit führen, hier auf die ganze Diskussion über die Ersetzung der üblichen Einteilung: „Natur- und Geisteswissenschaften“ durch die von Windelband und Rickert empfohlene: „Natur- und Kulturwissenschaften“ zurückzukommen.[1])

Ich möchte nur die Frage aufwerfen: wenn wirklich die Geschichte Wissenschaft sein soll, wie will sie „singulare Wirklichkeiten“ der historischen Welt anders „verstehen“, als durch Unterordnung des Einzelnen unter allgemeine Gesetzmässigkeiten. Windelband selbst gibt zu (S. 239): Auch in dem historischen Kosmos waltet die universelle Gesetzmässigkeit, und auch in ihn herrscht als in einem Teile der universellen Wirklichkeit jenes Grundverhältnis, worin das Einzelne sich dem Allgemeinen unterworfen zeigt“.[2])

Wenn aber dieses Verhältnis die gesamte Wirklichkeit durchwaltet, so wird alles Individuelle in Natur wie in Geschichte (und nur Individuelles ist „wirklich“!) in der Weise verstanden und begriffen werden, dass es als einzelner Fall von Allgemeinem erkannt wird. Ob der Gedanke des Allgemeinen dabei dem Forscher klar im Bewusstsein ist oder nicht, ob sein Begreifen mehr intuitiv oder diskursiv erfolgt, das sind psychologische Unterschiede, die für jetzt belanglos sind.

Wenn „die unwiederholbar individuelle Struktur eines jeden Moments im Weltgeschehen den Gedanken der Gesetzmässigkeit für diese Totalität des Einmaligen gegenstandslos erscheinen lässt“,[3]) so gilt das doch nur für den ersten Anschein, und es gilt prinzipiell für die „Einmaligkeiten“ des Naturverlaufs geradeso wie für diejenigen des geschichtlichen. Denn auf beiden Ge-

---

[1]) Ich habe dazu Stellung genommen in meiner „Einführung in die Erkenntnistheorie“ (Leipzig, 1909 S. 132 ff.) und in meiner „Psychologie“ (Stuttgart, 1914 S. 374 ff.). Verwiesen sei auch auf die Ausführungen O. Külpes, „Die Realisierung“ I (Leipzig, 1912) S. 174 ff.

[2]) Von dem folgenden Satz (die „Grundabsicht“ der Geschichte liege darin, „den Zusammenhang des historischen Lebens als die Verwirklichung von Werten zu verstehen“) kann ich hier absehen. Inwieweit ich ihm zustimme, habe ich schon oben gesagt. Jedenfalls hat aber die Geschichte auch menschliches Verhalten psychologisch zu erklären, und darauf kommt es mir hier an.

[3]) So Windelband S. 160; wo auch die Stellen sich finden, auf die im Folgenden Bezug genommen wird.

bieten finden wir regelmässige Wiederholungen und gesetzmässige Gleichheiten nicht zwischen den komplexen Zuständen und Vorgängen, wie wir sie als Ganzes wahrnehmen und erleben, sondern nur zwischen den Elementen, aus denen sich diese Komplexe zusammensetzen: diese allein zeigen „vergleichbare Wiederholtheiten und Gesetzmässigkeiten". Das Individuelle besteht im natürlichen wie im geschichtlichen Geschehen „immer nur in der einmaligen unwiederholten Komplikation einer gewissen Anzahl solcher Allgemeinheiten".

Wenn der Wind einen Ziegel vom Dache wirft und er zerbricht, so ist die Lage der einzelnen Stücke in ihrer Totalität auch etwas unwiederholbar Einmaliges und nicht restlos zu Begreifendes, obwohl jedes einzelne nach uns wohlbekannten Gesetzen seinen Platz gefunden hat. Es gilt also nicht bloss für das psychische Gebiet, dass das Individuelle nicht „vollständig begrifflich zu bestimmen ist", und dass das Eigenartige und Einzige an ihm in der „Kombination des Mannigfaltigen" besteht.[1])

Mag unsere Kenntnis der „Allgemeinheiten" d. h. der elementaren Gesetzmässigkeiten und ihrer typischen Kombinationen in der Psychologie noch geringer sein als in der Naturwissenschaft; mag die Komplexität und Mannigfaltigkeit des Geschehens im Psychischen grösser sein als im Physischen: das alles bedingt keine wesentlichen Unterschiede in der Art der wissenschaftlichen Erkenntnis hier und dort. Es mag wohl sein, dass in bestimmten Fällen Bauern besser „durch Intuition" das Wetter voraussagen als wissenschaftliche Meteorologen: das bedeutet nicht, dass die letztere Disziplin für die Landwirtschaft „völlig gleichgültig" sei.

Übrigens gibt Windelband selbst zu,[2]) dass die Psychologie insoweit in die Kulturwissenschaften (also auch in die Geschichte) hineinreiche, „als sie etwa in der Art der Charakterologie seelische Individualitäten als solche, sei es in ihrer einmaligen Gegebenheit, sei es in ihrer typischen Struktur zu verstehen sucht." — Dass die heutige wissenschaftliche Psychologie für diese Aufgaben sich bereits das methodische Rüstzeug geschmiedet hat, kann man vor allem aus William Sterns Werk „Differentielle Psychologie" (Leipzig 1911) ersehen. Stern setzt sich auch mit Windelband

---

[1]) Vgl. Windelband, Einleitung S. 62 f.

[2]) Vgl. S. 241.

und Rickerts Ansichten über das Verhältnis der wissenschaftlichen Psychologie zu den auf das Individuelle gehenden „idiographischen" Kulturwissenschaften auseinander. Er kommt zu dem (m. E. ganz zutreffenden) Ergebnis: „dass die Scheidung in eine nomothetische und eine idiographische Betrachtungsweise nicht so angesehen werden darf, als ob damit zugleich eine strenge Sonderung wissenschaftlicher Disziplinen gegeben wäre"; dass vielmehr „die individualisierende Psychographie als notwendige Ergänzung der nomothetischen Psychologie von theoretischen und von praktischen Bedürfnissen gefordert werde; ferner dass sie die bisher fehlende Brücke darstelle zwischen der Psychologie und den idiographischen Geistes- und Kulturwissenschaften, die von ihr nicht Störung, sondern Förderung und Unterstützung zu erwarten haben".[1])

Diese „Psychographie" soll aber nach Stern eine „wissenschaftliche" Disziplin sein, also sich nicht lediglich auf die vorwissenschaftliche, „intuitive" Menschenkenntnis aufbauen, sondern sich in ihren Methoden an diejenigen der allgemeinen psychologischen Wissenschaft anschliessen und lediglich ein Zweig dieser sein.

In welchem Masse diese Wissenschaft heute tatsächlich schon die intuitive Vulgärpsychologie durch ihre Einsichten überflüssig gemacht oder übertroffen hat, darauf kommt es in unserer auf das Prinzipielle gerichteten Erörterung nicht in erster Linie an. Dass sie aber für das Verständnis und die Behandlung der wirklichen individuellen Menschen (mit denen es ja auch der Historiker zu tun hat) nicht so ganz wertlos sein dürfte, wie Windelband behauptet, das lässt sich doch schon aus der Tatsache schliessen, dass man seit einigen Jahren eifrig und nicht ohne Erfolg bestrebt ist, die Methoden und Ergebnisse der wissenschaftlichen Psychologie für Erziehung, Rechtspflege, Wirtschaftsleben usw. nutzbar zu machen. Einen guten Überblick über die weiten Anwendungsgebiete der Psychologie gibt Hugo Münsterbergs Werk „Psychotechnik" (Leipzig 1914), und mit dem Hinweis auf das, was dort S. 691 ff. über die Anwendung auf die Geschichtswissenschaft gesagt ist, möchte ich diese Auseinandersetzung beschliessen. —

---

[1]) a. a. O. S. 319 f.

II. Erkenntnistheorie und Einzelwissenschaft.

Oft ist bei der Kantinterpretation die Frage diskutiert worden: setzt Kant die Mathematik und die mathematische Naturwissenschaft als gültig voraus und untersucht er lediglich, wie sie möglich sind, oder soll seine transzendentale Untersuchung erst über deren Gültigkeit entscheiden? Hier wollen wir auf diese Interpretationsfrage nicht eingehen; wir wollen das Problem rein systematisch und zwar in seiner allgemeinsten Fassung (also ohne Beschränkung auf die genannten zwei Wissenschaften) kurz erörtern. Wir knüpfen auch hier wieder an die Stellungnahme Windelbands zu unserer Frage an. Er erklärt darüber (S. 194): „Die Tatsache, von der die Erkenntnistheorie ausgeht, ist nicht die, dass wir Erkenntnis haben,[1]) sondern die, dass wir sie in der Wissenschaft zu haben beanspruchen,[1]) und die Aufgabe der Erkenntnistheorie ist, zu untersuchen, ob dieser Anspruch berechtigt ist". In anderer Formulierung wiederholt er diese Ansicht auf der folgenden Seite: „Wissenschaft ist ... der historisch gegebene Inbegriff von Vorstellungen, denen wir, im Gegensatz zu den Meinungen der Individuen, eine Allgemeingültigkeit und normative Notwendigkeit zuerkennen, und die philosophische Frage, mit der wir ihr gegenübertreten, bezieht sich lediglich darauf, ob dieser Anspruch, den wir nicht nur in der Gewohnheit des alltäglichen Lebens, sondern auch in der Unbefangenheit des wissenschaftlichen Forschens implizite stets erheben, als berechtigt gelten darf. Dieser Anspruch aber besteht letzthin darin, dass die wissenschaftlich begründeten Vorstellungen den Wert haben, wahr zu sein."

Mit dieser hier unzweideutig kundgegebenen Ansicht vermag ich nicht die an anderer Stelle (S. 332) von Windelband vertretene (m. E. richtige) Auffassung in Einklang zu bringen, dass sich die Philosophie überhaupt (also auch die Erkenntnistheorie) vor dem Verdacht hüten müsse, „in das Gebiet einer Einzelwissenschaft hineinzupfuschen".

Nehmen wir nämlich mit Windelband an, die Erkenntnistheorie habe zunächst es als zweifelhaft anzusehen, ob die Ergebnisse der Einzelwissenschaften wahr seien, und sie habe über deren Anspruch auf Wahrheit von sich aus erst zu urteilen, so wäre doch ein dreifaches Resultat der erkenntnistheoretischen Unter-

[1]) Von mir gesperrt.

suchungen möglich. Der Anspruch der Einzelwissenschaften auf Wahrheit würde entweder allgemein anerkannt oder allgemein abgewiesen, oder endlich manche ihrer Ergebnisse würden als wahr andere als falsch beurteilt. Besonders in dem letzten Fall aber träte klar zu Tage, dass die der Erkenntnistheorie zugewiesene Prüfung nicht ohne ein Eingreifen in das Gebiet der Einzelwissenschaften durchgeführt werden könnte.

Auch müsste die Erkenntnistheorie, wenn sie die ihr von Windelband zugeschriebene Tragweite besässe, in der Tat befugt sein, die Vertreter aller Einzelwissenschaften vor der Entscheidung über den Wahrheitsanspruch „von ihrer Arbeit zu suspendieren" (wie das Kant bezüglich der Metaphysiker tat); denn wenn sie zu dem Ergebnis käme, dass die Wissenschaft überhaupt nicht imstande sei, Wahrheit zu gewinnen, so wäre ja deren ganze Arbeit sinnlos.

Windelband will aber für seine Person diese Folgerung nicht ziehen, er will die Arbeit der Einzelwissenschaften nicht „suspendieren", sondern er betont (S. 193), „dass die Erkenntnistheorie durchaus nicht von der ohne sie gewonnenen Einsicht der Wissenschaften abstrahieren" dürfe; dass sie vielmehr „mit den Ergebnissen der übrigen Wissenschaften als mit den einzigen ihr zur Lösung ihrer Probleme zugänglichen Argumenten operieren müsse".

Aber man kann doch nur mit etwas dann als „Argument" operieren, wenn man es als „wahr" ansieht. Somit stimmt das ebenfalls nicht zu der (von uns im Anfang in doppelter Formulierung zitierten) grundsätzlichen Behauptung Windelbands. Ebenso würde aus dieser, wie mir scheint, unweigerlich folgern, dass die Erkenntnistheorie auch zu dem Ergebnis kommen könnte, alle wissenschaftlichen Resultate seien — falsch. Mit dieser Möglichkeit rechnet aber Windelband nicht,[1]) und wir rechnen wohl alle nicht damit; denn wo immer wir — sei es im vorwissenschaftlichen, sei es im wissenschaftlichen Denken — einen Sachverhalt

---

[1]) Das zeigen insbesondere Sätze wie wir sie auf S. 213 lesen: „Die Erkenntnistheorie ... will an der tatsächlichen Geltung der Wissenschaften nicht im geringsten rütteln"; und: „Die Wissenschaften bieten uns in der Gesamtheit ihrer Ergebnisse ein objektives Weltbild dar, dessen Anerkennung wir unter allen Umständen von jedem normal Denkenden verlangen". Was heisst aber die „Geltung der Wissenschaften" anderes als ihre „Wahrheit?" und was bedeutet „Anerkennung" der wissenschaftlichen Weltbilder anderes als die Zustimmung gegenüber seinem Anspruch „wahr" zu sein?

klar und deutlich einsehen und ein Urteil mit „Evidenz“ abgeben, da haben wir auch das Vertrauen, die Wahrheit erkannt zu haben.[1]) Eben darum lassen wir uns auch in unserem Streben nach Erkenntnis durchaus nicht stören durch die Befürchtung, vielleicht könne die Erkenntnistheorie all unseren Anspruch auf Wahrheit für eitel und nichtig erklären. Rechnet man aber nur mit der Möglichkeit, dass die Erkenntnistheorie den Wahrheitsanspruch der Wissenschaften bestätige, so ist damit gesagt, dass man ihr über diesen Anspruch überhaupt keine Urteilsbefugnis zuspricht, denn sonst müsste man ihr auch gestatten, zu einem verneinenden Spruch zu kommen.

Wenn wir aber auch nicht der Erkenntnistheorie eine so einschneidende Kompetenz bezüglich der Einzelwissenschaften zuschreiben wie Windelband, so überweisen wir ihr doch die allgemeine Aufgabe, uns zur Klarheit darüber zu führen, was wir dann mit dem Ausdruck „Wahrheit“ meinen, und wie ihr Begriff zu fassen sei.

III. Der Begriff der Wahrheit.

Auch Windelband erkennt die Erörterung dieses Begriffes als eine Hauptaufgabe der Erkenntnistheorie an. Er geht dabei mit Recht von dem Wahrheitsbegriff aus, den wir im praktischen Leben alle verwenden und der — soweit ich sehe — auch von den Vertretern der Einzelwissenschaften festgehalten wird: von dem „transzendenten“ Wahrheitsbegriff.

Nach diesem Begriff, der uns allen geläufig ist, ohne dass wir alle imstande sein müssten, ihn ausreichend zu definieren, „besteht der Wert[2]) der Wahrheit in irgend einer Beziehung der Bewusstseins zum Sein.“ (S. 213).

Die Erörterung dieses Wahrheitsbegriffes beginnt nun Windelband mit der Behandlung von Dogmatismus (den er mit dem naiven Realismus identifiziert), Skeptizismus und Probabilismus (S. 214 bis 220). Ich finde das nicht ganz sachgemäss; denn diese drei Standpunkte unterscheiden sich durch die verschiedene Stellung zu

---

[1]) Diese Ansicht scheint auch Windelband zu teilen; wenigstens vermute ich das nach seinen Ausführungen S. 202. Im übrigen verweise ich bezüglich der „Evidenz“ als Wahrheitskriterium auf meine „Psychologie“ S. 215 f.

[2]) Ich hielte es für zutreffender zu sagen: „der Sinn der Wahrheit“.

der Frage, ob und in welchem Masse der Mensch die Wahrheit erkennen könne. Diese Frage aber ist m. E. zu trennen von der uns hier beschäftigenden, welches der Sinn des Wahrheitsbegriffes sei. Das Herausfallen dieses Exkurses (S. 214—21) aus der Hauptertörterung tritt bei Windelband deshalb weniger hervor, weil er hier lediglich den transzendenten Wahrheitsbegriff zu Grunde legt, aber auch bei einem anderen Wahrheitsbegriff wäre ein „dogmatisches" Vertrauen auf die Wahrheitsfähigkeit des Menschen oder skeptische Verzweiflung daran oder der resignierte Rückzug des Probabilismus auf die Wahrscheinlichkeit möglich.

Die wirklich entscheidende Frage, um die es sich bei der Erörterung des Wahrheitsbegriffes handelt, ist die, ob der transzendente oder der immanente Wahrheitsbegriff zu Recht bestehe. Zwischen diesen beiden Begriffen besteht ein klarer Gegensatz; bei jenem ist eine vom Bewusstsein unabhängig existierende Realität (ein „Sein", um mit Windelband zu reden) vorausgesetzt, bei diesem wird sie geleugnet.[1])

Die in der Geschichte der Philosophie bekannt gewordenen Vertretungen des immanenten Wahrheitsbegriffs, zeigen mannigfache Nüancen und tragen sehr verschiedene Namen: Idealismus (objektiver z. B. der der „Marburger Schule"; subjektiver, der sich deckt mit dem) Solipsismus (oder theoretischen Egoismus), Conscientialismus oder immanente Philosophie. Die radikalste Form dieser erkenntnistheoretischen Grundansicht, bei der sich ihre Stärken und ihre Schwächen am reinsten zeigen, ist der subjektive Idealismus oder Solipsismus.[2]) Man hat ihn gelegentlich als „unwiderlegbar" gerühmt, aber bezeichnend ist doch, dass weder im praktischen Leben noch in der Wissenschaft irgend jemand diesen Standpunkt ernsthaft vertritt. Aber auch mit seiner an-

---

[1]) Von der Zwischenform des „Phänomenalismus" können wir hier absehen. Haben wir es beim Erkennen nur mit Erscheinungen, d. h. mit Bewusstseinsinhalten, zu tun, so hat die bewusstseinstranszendente Realität für das Erkennen und also auch für den Wahrheitsbegriff des Phänomenalismus gar keine Bedeutung. Dieser Begriff muss also auf den immanenten herauskommen.

[2]) Dass auch der „objektive" Idealismus der Marburger Schule bei allen Bemühen sich vom „subjektiven" zu scheiden, doch auf ihn zurückführt, habe ich in einer ausführlichen Auseinandersetzung mit den Hauptvertretern der Schule zu erweisen gesucht; vgl. meinen Aufsatz „Der kritische Idealismus" (Internationale Monatsschrift, Märzheft 1912).

geblichen „Unwiderleglichkeit“ ist es übel bestellt. Windelband bemerkt gegen ihn (S. 225): „Seine eigene Behauptung ist ein »Monolog«, der sich eben damit widerlegt, dass er sich beweisend und Zustimmung heischend an andere erkennende Subjekte wenden will“. Nicht minder trifft gegen ihn zu, was W. gegen eine andere Form des Idealismus bemerkt, dass er nicht imstande sei, „aus dem Wesen des Bewusstseins den fremden Inhalt, die Körperwelt, abzuleiten“. Man darf hinzufügen: ebensowenig gelingt ihm die Ableitung unserer Überzeugung vom Dasein anderer Subjekte.

Aber vielleicht brauchte gegenüber diesen Beweisgründen der Vertreter des subjektiven Idealismus noch nicht die Waffen zu strecken. Er könnte erklären: ich werde darauf verzichten, „mich Zustimmung heischend an andere Subjekte zu wenden“; ebenso darauf, den Bewusstseinsinhalt „ableiten“ zu wollen. Zuversichtlich aber wird er wieder sein Hauptargument ins Feld führen — dem auch so viele unter seinen Gegnern keinen Widerstand zu leisten wagen —: dass wir nämlich bei all unserem Bemühen eine (angeblich) ausserhalb des Bewusstseins existierende Realität zu erfassen, doch immer innerhalb unseres Bewusstseins festgebannt bleiben und niemals darüber hinausspringen können, um uns dieser Realität, ihrer Existenz und Beschaffenheit, zu versichern und sie mit unserem Bewusstseinsbild von ihr zu vergleichen; dass wir es also immer nur mit Bewusstseinsinhalt, mit der „Welt als Vorstellung“ zu tun haben. Wer diese Argumentation einmal als berechtigt zugibt, der ist m. E. rettungslos dem subjektiven Idealismus verfallen; höchstens durch den Mut, inkonsequent zu sein, kann er sich ihm entziehen.

Indessen diese Argumentation ist nicht zwingend (wie viele meinen). Sie verkennt vielmehr das Verhältnis des Bewusstseins zu den von ihm als wirklich oder real[1]) gehaltenen Gegenständen. Die unter günstigen Bedingungen vollzogene Wahrnehmung versichert mich unmittelbar der Existenz eines unabhängig von mir bestehenden Realen. Wenn irgend etwas in diesem Augenblick „evident“ ist, derart „einsichtig“ klar und überzeugend, dass ich nicht daran zweifeln kann, so ist es z. B. das, dass das Blatt, auf dem ich schreibe, und der Federhalter, den ich dabei in der Hand führe, real in dem eben erwähnten Sinne sind. Und wenn

[1]) Ich gebrauche diese beiden Ausdrücke — dem allgemeinen Sprachgebrauch entsprechend — als gleichbedeutend.

man mit Descartes auf Traumerlebnisse und Sinnestäuschungen von angeblich gleicher Evidenz hinweist, so kann ich nur bekennen: durch derartige Erlebnisse bin ich noch nie ernsthaft in dem Zutrauen auf die Erfassung von Wirklichkeit in meinem Wahrnehmen erschüttert worden. Auch Windelband bemerkt übrigens (S. 214): „Die einzelnen Täuschungen der Sinneswahrnehmung brauchen uns an dieser ursprünglichen Vorstellungsweise nicht irre zu machen; denn ihre Korrektur beruht doch immer wieder auf anderen Wahrnehmungen." Wenn ich ferner sehe, wie alle Welt im praktischen Leben wie in der Wissenschaft tatsächlich dasselbe Vertrauen auf die Wahrnehmung hegt, so kann ich nur eine wunderliche Verirrung eines lebens- und wirklichkeitsfremden Grübelns darin sehen, dass man sich von diesem festen Ausgangspunkt aller erkenntnistheoretischen Besinnung hinweglocken lässt durch jene Lieblingsargumentation des Idealismus. Je gewaltiger die Wirklichkeit uns packt und durch die Grösse und Furchtbarkeit der Ereignisse, die sich in ihr abspielen, im Innersten erschüttert, um so mehr muss es als ein „Skandal der Vernunft" bezeichnet werden, dass gescheite Menschen ernsthaft daran zweifeln, ob eine vom menschlichen Bewusstsein unabhängige reale Welt existiere, oder dass sie eine solche geradezu leugnen, ja als „denkunmöglich" bezeichnen.

Jene „berühmte" idealistische Beweisführung beruht aber einfach darauf, dass sie Ausdrücke und Gedanken, die lediglich für die körperliche Welt zutreffen, auf das Bewusstsein überträgt. Sie tut so, als sässe das Ich und sein Erkennen im Bewusstsein wie in einer rings geschlossenen Kugel, aus der es niemals hinaus könne.

Indessen das alles habe ich schon in meiner „Einführung in die Erkenntnistheorie" (Leipzig 1909)[1]) ausführlich dargelegt, und es ist mir bis jetzt nicht bekannt geworden, dass jemand das dort Gesagte als irrig erwiesen habe. In dem Buche findet man auch dargelegt, inwieweit ich neben dem „Wahrnehmen" im „Denken" ein Erkenntnismittel erblicke und aus welchen Gründen und in welchem Umfang ich glaube, dass der „naive" Realismus des praktischen Lebens zu einem „kritischen" Realismus umgebildet werden muss.

Dass auch Windelband in seinen erkenntnistheoretischen Erwägungen schliesslich zu einem kritischen Realismus gelangen

---

[1]) Vgl. besonders S. 70 ff.

werde, lässt seine ganze Beweisführung gegen die idealistische (und phänomenalistische) Richtung erwarten. Er hält in dieser ganzen Auseinandersetzung fest an dem (mit dem Realismus unlöslich verbundenen) „transzendenten" Wahrheitsbegriff und betont noch am Schluss (S. 228) gegen den „immanenten" Wahrheitsbegriff, dass die ihn vertretende idealistische (oder konszientialistische) Richtung durch ihre „Identifikation von Bewusstsein und Sein es schier unmöglich macht, die Wertunterschiede des Wissens und des gegenstandslosen Vorstellens oder des Wahren und Falschen begreiflich zu machen".

Aber nunmehr nimmt plötzlich Windelbands Gedankengang eine überraschende Wendung. Er gibt unerwartet den transzendenten Wahrheitsbegriff als „naive Voraussetzung" preis und erklärt, Kants „kritische" oder „transzendentale" Methode habe das Verdienst die Erkenntnistheorie von dieser Voraussetzung befreit zu haben.

Wenn es nun aber richtig ist, dass Idealismus und Realismus kontradiktorische Gegensätze sind, so muss es von vornherein als aussichtslos betrachtet werden, einen dritten Standpunkt oberhalb dieses Gegensatzes einnehmen zu wollen, was Windelbands Absicht zu sein scheint.[1]) Prüft man nun daraufhin seine Erörterung, so lässt sich m. E. zeigen, dass er aus einem Schwanken zwischen Idealismus und Realismus tatsächlich nicht herauskommt.

So lesen wir als Einwand gegen den realistischen Grundgedanken einer „extramentalen" Realität (S. 230): „Freilich ist eine solche bewusstseinslose [soll wohl gleichbedeutend sein mit: „ausserbewusste"] Wirklichkeit niemals auszudenken; denn wenn sie gedacht wird, wenn sie erkannt werden soll, ist sie ja bereits wieder zum Bewusstseinsinhalt geworden. Daraus folgt, dass wir uns Gegenstände der Erkenntnis in letzter Instanz gar nicht anders vorstellen können, denn als Inhalte irgend eines Bewusstseins." Damit eignet sich Windelband jenes (schon kritisierte) Hauptargument des Idealismus in seiner Weise an. Er setzt irrig

---

[1]) Ganz unzweideutig ist mir das an Hand seiner Darstellung allerdings nicht geworden. Übrigens finde ich es auch nicht zutreffend, dass er S. 229 den transzendenten Wahrheitsbegriff als die gemeinsame Voraussetzung der realistischen und der idealistischen Gesamtrichtung darstellt. Endlich finde ich nicht, dass er klipp und klar sagt, wie er selbst denn nun den Wahrheitsbegriff fasst.

voraus, wenn ein realer Gegenstand von uns wahrgenommen oder gedacht werde, so werde er damit zum — blossen Bewusstseinsinhalt. Dass er auch Bewusstseinsinhalt werde, leugnet natürlich der kritische Realismus nicht, aber er hält im Einklang mit der allgemeinen Überzeugung daran fest, dass es für die Existenz des Realen sozusagen gleichgültig ist, ob sich ein Bewusstsein darauf richtet oder nicht. Es tritt im ersteren Fall eine Beziehung zwischen Realität und erkennendem Ich ein, eine Beziehung, die auch fehlen oder aufhören kann, ohne dass deshalb die Beziehungsglieder aus der Existenz verschwinden.

Schon in dem Begriff „Gegenstand" ist eigentlich diese Beziehung des Realen auf ein Bewusstsein mitgedacht, dem er gewissermassen „gegenübersteht". (Dass auch diese räumlich-bildlichen Ausdrücke nicht wörtlich zu nehmen sind, ist selbstverständlich.) Aber Reales kann existieren, ohne zum Gegenstand für ein Bewusstsein zu werden. Wird es das aber, d. h. tritt die Beziehung des Vorstellens[1]) zwischen beiden ein, so entsteht damit ein „Bewusstseinsinhalt". Dieser ist der Gegenstand unter ausdrücklicher Betonung seiner Beziehung zum Bewusstsein, also der Gegenstand, sofern und sowie er für das Bewusstsein da ist. Demnach ist der Gegenstand als realer, als unabhängig vom Bewusstsein existierender, wohl zu unterscheiden von dem ihn betreffenden Bewusstseinsinhalt — wie ich schon in dem genannten Aufsatz über den „kritischen Idealismus" dargetan habe.

Da Windelband (ebenso wie die „Marburger Schule") es unterlässt diese Scheidung zwischen realem Gegenstand und Bewusstseinsinhalt durchzuführen, verfällt er in manchen Gedankengängen ganz dem Idealismus und verwendet auch gern die bei jenem beliebte Redensart, dass wir den Gegenstand „erzeugen" — wodurch eben die Auffassung nahegelegt wird (oder auch ernstlich vertreten werden soll), dass unabhängig vom Bewusstsein kein Gegenstand, ja überhaupt nichts existiere.

Dass diese Redensart sich auch einwandfrei deuten und gebrauchen lässt, bestreite ich freilich nicht. Wir „erzeugen" nämlich in der Tat gleichsam die Gegenstände, freilich nicht in ihrer realen bewusstseinstranszendenten Existenz, sondern als

[1]) Diesen Ausdruck benutze ich hier zur Bezeichnung aller Akte des Gegenstandsbewusstseins. Er umfasst also das anschauliche Vorstellen (z. B. Wahrnehmen) so gut wie das unanschauliche (das „Denken"). Über die Terminologie vgl. meine „Psychologie" (Stuttgart 1914) besonders S. 191 ff.

Gegenstände für uns, als „Bewusstseinsinhalte". Wenigstens tun wir das insofern, als von unseren Gesichtspunkten und Fragestellungen es abhängt, was jeweils am Realen für uns Gegenstand werden soll. Was in diesem Zusammenhang die Idealisten und Windelband mit ihnen über die „Aktivität" des Bewusstseins beim Erkennen ausführen, das kann der kritische Realist durchaus anerkennen. Dabei wird er aber doch die Behauptung, dass wir den Gegenstand (seiner realen Existenz und Beschaffenheit nach) „erzeugen" ablehnen.

An einer Stelle tut dies freilich auch Windelband. Er erklärt (S. 232) ausdrücklich: „Nur wenn wir die Elemente im Zusammenhang denken, der ihnen selbst sachlich zukommt, nur dann ist der Begriff, den der Mensch denkt, eine Erkenntnis des Gegenstandes. Gegenständlichkeit des Denkens ist somit sachliche Notwendigkeit. Aber an welchen Elementen sie sich vollziehen soll, das hängt jedesmal von der empirischen Bewegung des Denkens ab. Nur in dem letzteren Sinne ist somit die Kantische Wendung gemeint, dass »wir« selbst es sind, welche die Gegenstände der Erkenntnis in dieser selbst erst erzeugen."

Damit kommen wir aber zu den Äusserungen Windelbands, die erkennen lassen, dass er tatsächlich trotz seines idealistischen Gedankenganges vom Realismus und seinem Wahrheitsbegriff nicht loskommt. So lesen wir S. 231 f.: „Im Bewusstsein selbst zeigt sich, sobald wir nur fragen, was mit ihm selbst und in ihm selbst gegeben ist, unter allen Umständen eine Mannigfaltigkeit des Inhalts zu einer Einheit verbunden. In dieser Synthesis besteht das, was wir den Gegenstand des Bewusstseins zu nennen haben;[1]) denn die so zur Einheit geformte Mannigfaltigkeit der Elemente wird damit zu etwas Selbständigem, woran sich die Bewegung der Vorstellungen weiter entwickeln kann. Jene Elemente aber, welche dabei zur Einheit verbunden werden, stammen niemals aus dieser Einheit selbst, sondern sie gehören als Teile der grossen Gesamtsumme des Wirklichen". Hier macht sich nun das Hinüberschwanken zum Realismus bemerkbar in dem (vieldeutigen) Begriff der „Elemente" die der grossen Gesamtsumme des Wirklichen angehören".

---

[1]) Nach meiner Auffassung ist das eben nicht der reale Gegenstand an sich, sondern dieser, sofern er gerade vom Bewusstsein erfasst ist, also mit dem Bewusstseinsinhalt zusammenfällt.

Was ist darunter zu verstehen? Da Windelband diese Sätze über die „Synthesis“ im Bewusstsein mit einer ausdrücklichen Berufung auf Kant einleitet, so liegt es am nächsten diese „Elemente“, die das „Mannigfaltige“ zur synthetischen Einheit bilden, als „Empfindungen“ zu fassen. Diese sind aber lediglich Inhalte des Individualbewusstseins.[1]) Sie können darum nicht als solche — auch nicht in ihrer Verbindung — „eine über die Vorstellungsbewegung im Individuum und in der Gattung hinausreichende Bedeutung“ besitzen. Das können sie nur, wenn darin dem Individuum eine Realität sich darstellt, die auch für die Gattung, ja sogar unabhängig von deren Bewusstsein existiert. Wenn Windelband ferner die „Elemente“ als „Teile der grossen Gesamtsumme des Wirklichen bezeichnet“, wenn er (S. 233) die „Elemente“ des empirischen Bewusstseins „Ausschnitte aus dem ganzen unermesslichen Reich des Wirklichen“ nennt, so ist doch damit tatsächlich eine Wirklichkeit anerkannt, die zu ihrem überwiegenden Teil „ausserhalb“ des Einzelbewusstseins besteht, die auch da ist, wenn das Individuum schläft oder stirbt, kurz die eben unabhängig vom Bewusstsein jedes einzelnen und damit auch aller existiert.

Wenn es endlich heisst, dass die synthetische Einheit des Mannigfaltigen nur dann den „Wert der Erkenntnis, besitze (also „wahr“ sei), wenn „die Art der Verknüpfung sachlich in den Elementen selbst begründet“ sei, so ist damit zugestanden, dass nicht nur die „Elemente“ selbst, sondern auf deren Verknüpfungsformen, d. h. also ihre Beziehungen, dem Individuum (dem seinerseits nur die Auswahl verbleibt) aufgedrängt werden. Fragt man: wodurch? so scheint mir keine andere Antwort möglich zu sein als die: durch die Realität.

Da sich aber Windelband nun doch nicht zum Realismus bekennt, so verwischt sich ihm auch der Unterschied zwischen den Ideal- (oder Formal-) und den Realwissenschaften. Er behauptet (S. 236): gerade die mathematischen Erkenntnisse zeigten in ihrer Eigenart das „Wesen der Erkenntnis“ überhaupt; denn hier sei es ganz klar, „dass ihre Gegenstände nicht als solche vom Bewusstsein übernommen und überkommen, sondern vielmehr eigens und von innen her erzeugt sind“. Hier redet er wieder vollständig die Sprache des Idealismus.

---

[1]) Über den Empfindungsbegriff in der heutigen Wissenschaft vgl. die ausführliche Darlegung in meiner „Psychologie“ S. 69 f.

Was ihn aber von der Anerkennung des Realismus abhält, das dürfte das weitverbreitete Vorurteil sein: nach realistischer Anschauung, sei es „die Aufgabe der Erkenntnis, eine von ihr unabhängige Wirklichkeit abzubilden“[1]) (S. 234).

Mag diese Redeweise auch dem Naiven naheliegen, um seinen Wahrheitsbegriff zu verdeutlichen, so zeigt doch einige Überlegung, dass sie unzutreffend und ungeeignet ist, den realistischen Erkenntnisbegriff präzis zu kennzeichnen. Ein Bild kann ich neben das Original stellen und mit ihm vergleichen: beim Erkennen ist eine derartige Zweiheit überhaupt nicht vorhanden, weder beim anschaulichen Vorstellen (speziell seiner wichtigsten Art: dem Wahrnehmen), noch beim unanschaulichen, dem begrifflichen Denken. Die Wahrnehmung erfasst ja den Gegenstand selbst, sozusagen leibhaftig (zwar nicht mit einem Schlag in seiner Totalität, aber jedenfalls nicht nur ein Bild). Und wenn man z. B. in der Naturwissenschaft einen realen Gegenstand „denkt“, wie er unabhängig von der Sinnlichkeit der wahrnehmenden Individuen zu bestimmen ist, so trägt der Inhalt dieses Denkens überhaupt keinen anschaulichen, also auch sicher keinen „bild“haften Charakter; ausserdem ist auch bei diesem Denken der Gegenstand selbst gemeint.

Dass wir trotz der unmittelbaren[2]) Beziehung unseres Erkennens auf den Gegenstand doch sinnvoll die Unterscheidung von „Inhalt“ und „Gegenstand“ vollziehen können und müssen, hat verschiedene Gründe: vor allem den, dass unsere Erkenntnis stets „Stückwerk“ bleibt gegenüber der Totalität des Gegenstandes; ferner den, dass Irrtum und seine Überwindung möglich ist. So können wir jeweils den vollständiger oder besser erkannten Gegenstand dem unvollkommener erkannten gegenüberstellen. Und da sich der reale Gegenstand selbst durch die Entwicklung unserer Erkenntnis nicht geändert hat, so können wir die Tatsache, dass der Gegenstand für uns sich gewandelt hat, weniger missverständlich als Wandlung unseres Bewusstseins- oder Erkenntnis-Inhaltes bezeichnen. Man denke auch z. B. an Fälle wie den: wenn hundert Menschen dasselbe Ding betrachten, so sind hundertmal mehr auf dieses bezügliche Bewusstseinsinhalte vorhanden, als wenn nur einer es betrachtet: der reale Gegenstand aber ist in beiden Fällen nur einer. —

---

[1]) Von mir gesperrt.

[2]) Damit will ich betonen, dass sich kein „Bild“ zwischen beiden einschiebt.

Wir können nun aber bei der Reflexion auf Erkenntnisinhalte ganz von der Vielheit und Verschiedenheit der erkennenden Individuen, ja überhaupt vollständig von diesen abstrahieren und Gesetzmässigkeiten von Erkenntnisinhalten als solchen festzustellen suchen z. B. im Sinne Kants allgemeinste Anschauungs- und Denkformen. Dann sind wir in der „transzendentalen“ Betrachtungsweise; denn nach Kants grundlegender Definition ist transzendental ‚alle Erkenntnis‘, „die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unseren Begriffen a priori von Gegenständen überhaupt beschäftigt“.[1])

Da aber die transzendentale Betrachtungsweise, wie aus dem Gesagten hervorgeht, weder auf die erkennenden Subjekte als solche, noch auf die Gegenstände als solche sich bezieht, so hat sie mit dem Gegensatz zwischen Idealismus und Realismus gar nichts zu tun. Die Untersuchung z. B. der obersten Begriffe und Voraussetzungen der Erkenntnis, also die Feststellung ihres Apriori, kann ausgeführt werden, ohne dass wir zu jenem Gegensatz Stellung nehmen, und die Ergebnisse solcher Untersuchungen lassen sich sowohl dem Idealismus wie dem Realismus einordnen; denn für die Zergliederung des Erkenntnisinhaltes und die Herauslösung seiner apriorischen Elemente ist es ganz gleichgültig, ob ich mit dem Idealismus annehme, dass in der Erkenntnis der Gegenstand im eigentlichen Sinne „erzeugt“ werde, oder mit dem Realismus der Ansicht bin, dass darin eine unabhängig vom Erkennen existierende Realität erfasst werde.[1])

Mithin besteht das Ergebnis dieser ganzen Betrachtung darin, dass Windelband zu einem unzweideutigen und befriedigenden Wahrheitsbegriff nicht gelangt, und dass die transzendentale Methode nicht geeignet ist, den Gegensatz von Idealismus und Realismus, von immanenten und transzendenten Wahrheitsbegriff zu überwinden.

---

[1]) Kr. d. r. V. (Reclam) S. 43f. Die 2. Auflage sagt: „sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll.“ — Für „Begriff“ wie für „Erkenntnisart“ (die beide hier von den „Gegenständen“ unterschieden werden) passt unser Ausdruck „Erkenntnisinhalt“.

[1]) Darauf habe ich bereits in meiner „Einführung in die Erkenntnistheorie“ S. 110 f. hingewiesen.

IV. Wert und Sein.
(Axiologie und Metaphysik).

Die in der Philosophie der Gegenwart weit verbreitete Neigung, die Realität im Sinne des Idealismus zum blossen Bewusstseinsinhalt umzustempeln und damit zu verflüchtigen, scheint mir im letzten Grunde psychologistisch zu sein. Denn für die Betrachtung der reinen Psychologie ist allerdings diese so sehr reale Welt mit ihren „Sonnen- und Milchstrassen" zunächst nur als Bewusstseinsinhalt gegeben. Aber diese rein-psychologische Betrachtungsweise ist — bei all ihrem wissenschaftlichen Recht — selbst schon eine künstlich abstrahierende, einseitige, von der des Lebens und der übrigen Wissenschaften wohl zu unterscheidende. Wer sie mit der letzteren verwechselt, verfällt — wie mir scheint — einem wirklichkeitsfremden Philosophieren. Es ist aber psychologisch wohl begreiflich, dass der Sinn für Realität und das Bedürfnis danach (das im Idealismus nicht auf seine Rechnung kommt) nun in anderer Weise sich zur Geltung bringt, dadurch nämlich, dass die Werte, die uns ja bei unserem Wollen und Handeln „Halt geben", zu einer „übersinnlichen, überempirischen, überweltlichen Wirklichkeit" emporgesteigert und hypostasiert werden.

Auch diese in der Gegenwart, besonders bei religiös gestimmten Denkern und bei den Theologen weit verbreitete Tendenz möchte ich aus Windelbands Werk veranschaulichen. Ehe wir auf das hierbei den Kernpunkt bildende Problem von Wert und Sein zu sprechen kommen, sind einige Vorfragen über die Werte selbst kurz zu erörtern.

Mit Windelband bin ich völlig einig[1]) darin, dass „Wertprädikate nicht als Eigenschaften den Dingen oder Verhältnissen an sich selbst allein zukommen, sondern dass sie ihnen erst zuwachsen durch die Beziehung auf ein wertendes Bewusstsein" (S. 244). Auch der Wertdefinition kann ich zustimmen, dass Wert „alles bedeutet was ein Bedürfnis befriedigt, oder alles, was ein Lustgefühl hervorruft" (S. 246), wobei ich ebenso wie er „die Reziprozität der beiden Wertungsarten, des Fühlens und des Wollens" anerkenne: „Für beide gibt es ursprüngliche Funktionen und andererseits solche, die von der anderen Art her bedingt sind" (S. 249).

Dagegen scheinen mir allerdings die Fragen, die sich auf

[1]) Vgl. meine „Psychologie" S. 300 ff.

die Unterscheidung der Wertarten, die sog. „Allgemeingültigkeit" der Werte und ihre Rangordnung beziehen, noch nicht so bestimmt beantwortet werden zu können, wie das bei Windelband der Fall ist.

Er unterscheidet — abgesehen von den hedonischen[1]) — die drei Klassen der logischen, ethischen und ästhetischen Wertungen und Werte. Zu ihnen treten schliesslich noch die religiösen, die nach ihm eigentlich keine inhaltlich besondere Art bilden, sondern „durch Beziehung der Werte auf eine überweltliche Wirklichkeit" zustande kommen (S. 389).

Er ist von der Vollständigkeit dieser Einteilung so überzeugt, dass er erklärt: „Neben jenen drei Arten kann (!) es inhaltlich keine weiteren allgemeingültigen Werte geben, weil mit ihnen das ganze Gebiet der Seelentätigkeiten erschöpft ist" (S. 388). Die Frage nach der Zahl der Wertarten dürfte aber wohl nur empirisch entschieden werden können, und ich habe Grund zur Vermutung, dass sich dabei eine grössere Verschiedenartigkeit herausstellt. Es will mir z. B. nicht gelingen, die Bewertung von Leben, Gesundheit, formale Ausbildung von geistigen und körperlichen Anlagen zwanglos unter eine der von Windelband unterschiedenen drei (bzw. fünf) Wertarten unterzubringen.[2])

Anlass zu Bedenken gibt mir auch die von Windelband sog. Klasse der „logischen" Werte. „Sicher ist zunächst", so erklärt er (S. 195), „und wohl von keiner Seite bestritten, dass das Prädikat »wahr« ein Wertprädikat ist, das wir gewissen Vorstellungen vor anderen einräumen", und zwar handelt es sich dabei eigentlich nicht um Einzelvorstellungen, sondern um jene Vorstellungsverbindungen, die wir Urteile nennen. In dem Urteil findet Windelband die beiden typischen Merkmale des geistigen Wesens, das Theore-

[1]) Auf diese geht W. nicht näher ein, weil ihnen der Charakter der „Allgemeingültigkeit" fehle. — Über die Frage der Wertarten werde ich mich demnächst in einem Aufsatz „Zur Wertpsychologie" (im Archiv für die gesamte Psychologie) äussern.

[2]) Dass die genannten Gegenstände auch unter ethischem und ästhetischem, ferner unter hedonischen und religiösen Gesichtspunkt bewertet werden können, bestreite ich natürlich nicht, sie scheinen aber auch als Selbstwert Objekt einer Wertung besonderer Art zu sein. — Hinweisen möchte ich auch auf die grosse Zahl von Wertungsarten, die Max Scheler in seinem Aufsatz über den „Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (Husserls Jahrb. f. Philos. Bd. I (1913) S. 405—565) unterscheidet. Es liegt darin zum mindesten ein Anzeichen, wie sehr diese Frage noch der Klärung harrt.

tische und das Praktische „vielleicht am deutlichsten und vollkommensten ausgeprägt“. Es steckt darin „nicht nur das intellektuelle Moment, verschiedene Inhalte in einer bestimmten Beziehung zu einander zu denken, sondern auch das voluntaristische Moment, diese Beziehung zu bejahen oder zu verneinen, zu behaupten oder zu verwerfen“. Bejahen aber bedeutet den positiven Wert der Wahrheit einem Urteil zusprechen, verneinen den negativen der Falschheit ihm zuerkennen.

Da alles Bewerten auf Fühlen oder Wollen zurückgeht — worüber wir uns bereits verständigt haben — so ist es nur folgerichtig, wenn Windelband, sofern er im Urteil einen Bewertungsvorgang erblickt, ein voluntaristisches Moment in ihm annimmt. Aber ist diese Annahme auch richtig?

Dass bei der innigen Verflechtung aller Seelentätigkeiten auch das Wollen mit dem Urteilen zu tun haben kann, bestreite ich selbstredend nicht. Man denke vor allem an den Trieb nach Erkenntnis, nach Wahrheit. Er setzt das Denken, d. h. eben das Urteilen, in Bewegung. Aber er erreicht nur dadurch sein Ziel, dass er Wünsche und Wollungen aus den Urteilen selbst ausschaltet. In der Tat vermag ich in den evidenten Urteilen (bei denen ja die Bejahung und Verneinung am unzweideutigsten eintritt) einen Willensvorgang durch psychologische Beobachtung nicht festzustellen: der Sachverhalt drängt sich sozusagen auf, er ist uns „einsichtig“, wir müssen bejahen oder verneinen, *ob wir wollen oder nicht*. Das schliesst freilich nicht aus, dass wir uns dieser Anerkennung nach aussen hin entziehen: dass wir für falsch erklären, was wir innerlich als wahr bejahen müssen und umgekehrt.

Wenn wir fragen, warum das geschieht, so führt diese Frage zugleich zu der Erörterung der weiteren, inwiefern Wahrheit (im Sinne des wahren Urteils, also der Wahrheits*erkenntnis*) einen Wert darstellt.

Falls wir etwas in die Fülle des wirklichen Lebens hineinblicken, so finden wir, dass die Wahrheit durchaus nicht immer für die Menschen einen Wert, und speziell einen positiven Wert darstellt. Es lassen sich jederzeit beliebig viele wahre Urteile nennen, die uns ganz gleichgültig sind, die wir in der betreffenden Lage weder positiv noch negativ bewerten (z. B. dass eben zwei Menschen an meinem Haus vorbeigehen oder dass dort ein Vogel fliegt usw.). Im allgemeinen darf man wohl bei den Menschen einen Trieb nach Wahrheit voraussetzen, und insofern stellt auch

das, was diesen Trieb jeweils befriedigt, nämlich ein wahres Urteil, einen Wert dar. Aber auch in diesen Fällen stellt „wahr“ selbst kein Wertprädikat dar, wie Windelband meint. Das hier in Frage kommende Werturteil lautet nicht: dieses Urteil ist wahr, sondern: dieses wahre Urteil ist wertvoll (weil es eben meinen Wahrheitstrieb befriedigt). Wenn jemand Katzen und zwar gerade schwarze schätzt, so wird deshalb „schwarz“ noch nicht zum Wertprädikat; ebenso wenig wird wahr zum Wertprädikat, weil wahre Urteile durchschnittlich geschätzt werden.

Ich sage „durchschnittlich“; denn es gibt zahlreiche Fälle, wo einzelne oder ganze Parteien, ja Völker gewisse wahre Urteile gar nicht schätzen, sondern mit ganzer Willenskraft sich ihrer Anerkennung entziehen, oder ihre Verbreitung verhindern wollen und wo sie zugleich das falsche Urteil, die Lüge, hoch bewerten, wenn sie nur recht geschickt erdacht ist, recht überzeugend klingt. In solchen Fällen wirken eben andere Triebe (und aus ihnen hervorgehende Wertungen) stärker als der Wahrheitstrieb. Dass es von da aus sogar zu einer (objektiven) Fälschung des Wahrheitsbegriffes selbst gekommen ist, zeigt der Pragmatismus mit seiner Identifikation von „wahr“ und „brauchbar“, d. h. irgendwie zur Triebbefriedigung tauglich. Ganz treffend bemerkt Windelband gegen diese „Philosophie“: „Es mag noch so einleuchtend gezeigt werden, dass die Menschen tatsächlich in ihrem Fürwahrhalten durch ihre Bedürfnisse bestimmt sind und dass ihnen als wahr nur gilt, was sie brauchen können — so ist doch eben auch dabei die Brauchbarkeit nicht mit der Wahrheit identisch, sondern nur ein Merkmal, um dessen willen die Wahrheitswertung eintritt“ (S. 202).

Man bemerke auch, wie Windelband hier im Kampfe gegen den Pragmatismus — dem er übrigens näher steht, als er glaubt — den Sachverhalt unwillkürlich so sieht, wie ich ihn eben dargestellt habe. Die „Wahrheitswertung“, so gibt er jetzt zu, erfolgt wegen ihrer Brauchbarkeit. Das lässt die Deutung zu: nicht im wahren Urteil selbst vollzieht sich eine Wertung, sondern das wahre Urteil wird (positiv) gewertet — wenn es eben brauchbar ist, d. h. Triebe befriedigt, sonst wird es überhaupt nicht bewertet oder negativ.

Wäre übrigens alles Urteilen schon ein Bewerten, so wäre auch die wichtige Unterscheidung, die für Windelbands Philosophieren geradezu grundlegend ist, nämlich die Unterscheidung von Urteilen und Beurteilungen (und damit von theoretischen und

axiologischen Problemen) ohne ausreichende sachliche Begründung. In der Tat erzwingt sich auch da, wo er diese Einteilung vollzieht (S. 22 f.), der wahre Sachverhalt wieder Anerkennung. Dort wird nämlich der Unterschied der Werturteile von den theoretischen dahin bestimmt, dass bei den ersteren „niemals die Entscheidung nur von einer rein rationalen Erkenntnis des Tatsächlichen bestimmt sein könne oder dürfe; es bleibe immer zuletzt ein »stat pro ratione voluntas«“. Dieser „Wille“ darf aber bei dem rein theoretischen Urteil nicht mitwirken.

Was Windelband — und so viele andere — dazu geführt hat und führt, in der Wahrheit ein Wertprädikat zu sehen, das ist wohl die beliebte Zusammenstellung von „wahr, gut und schön“ als höchster Werte und ferner die Beziehung dieser drei Begriffe auf die übliche „Einteilung der Seelenzustände in Vorstellen, Wollen und Fühlen“. Diese Beziehung ist es auch, die für Windelband die „Vollständigkeit“ seines Systems der allgemeingültigen Werte „gewährleistet“ (S. 255).

Aber ist diese Beziehung wirklich so klar und eindeutig, wie man wohl meist stillschweigend voraussetzt? Sollen jene „Seelenzustände“ als Quellen jener drei Arten von Werten (bzw. Wertungen) in Betracht kommen, so steht dem die (schon früher betonte) psychologische Tatsache entgegen, dass uns aus dem Fühlen und Wollen, nicht aber aus dem Vorstellen Wertschätzungen hervorgehen. Denken wir andererseits die drei seelischen Funktionen als Gegenstand der Bewertung, so kann doch nicht behauptet werden, dass das Fühlen Gegenstand des Wertprädikates „schön“ sei! —

Wie steht es ferner — und damit komme ich auf ein weiteres Bedenken — mit der Rangordnung der Werte? Nicht nur darin bestehen Werturteile, dass wir bestimmten Gegenständen Wert zu- oder absprechen, sondern wir beurteilen auch, was an Wert höher oder niedriger steht und zwar tun wir das — zunächst wenigstens mit demselben Anspruch auf Allgemeingültigkeit, mit dem wir die einfachen Werturteile fällen. Aber können wir auch an diesem Anspruch als einem gültigen festhalten?

Windelband weist z. B. den ästhetischen Werten einen höheren Rang zu als den ethischen. Er begründet dies folgendermassen: „Es liegt schon im Begriff des Wollens und Handelns, dass sie eine Bedürftigkeit voraussetzen, einen Zustand der Unfertigkeit und Unzulänglichkeit, über den hinausgestrebt werden soll. Daher haftet den ethischen Werten, auch wo sie in eine vernünftige

Weltordnung emporragen, doch unter allen Umständen etwas spezifisch Anthropologisches, ein Erdenrest des Menschlichen an" (S. 360).

Aber ist damit die Allgemeingültigkeit dieser vergleichenden Bewertung dargetan? Wirkt bei ihr nicht jene dem Christentum so oft vorgeworfene Geringschätzung des Irdischen und Menschlichen mit? Und wenn von dem „höheren Reich des Allgemeingültigen", den ästhetischen Werten, gesagt wird, dass ihnen gegenüber „Wohlgefallen und Missfallen in sich selbst ruhen und nicht über sich hinaus in die Region des Begehrens weisen", so kann man doch fragen: wird nicht ein Wert für uns umso höher, je dringlicher wir ihn begehren"? Am deutlichsten endlich scheint mir für den höheren Rang der ethischen Werte zu sprechen, dass im Konfliktsfall unbedingt der ethische Wert den Vorzug fordert. Würden wir es z. B. billigen, dass jemand Geld unterschlägt, wenn er damit die Kunst fördern oder sich Kunstgenüsse verschaffen will?

Eine weitere Vorfrage wäre, ob wirklich die scharfe Unterscheidung, die Windelband vollzieht zwischen den logischen, ethischen, ästhetischen Bewertungen einerseits und den hedonischen andererseits sachlich berechtigt ist. Er begründet sie (S. 252) durch die Bemerkung, im Umkreis des Angenehmen und Unangenehmen und ebenso des Nützlichen und Schädlichen habe die Frage nach einer Berechtigung des tatsächlichen Wertens keinen Sinn; wohl aber gelte jene Frage bezüglich der drei anderen Wertungsarten, weil bei ihnen der Anspruch auf Allgemeingültigkeit erhoben werde.

Aber sucht nicht z. B. die medizinische Wissenschaft mit Anspruch auf Allgemeingültigkeit festzustellen, was den Menschen nützlich und schädlich ist. Oder würden wir nicht einen als „pervers" bezeichnen, der z. B. den Geruch und Geschmack von Fäkalien angenehm fände?

Ferner ist zu bedenken, dass — worauf auch Windelband (S. 245) hinweist — „jedes empirische Bewusstsein seine eigene Wertungsweise als eine selbstverständliche und allgemeingültige behandelt", bis es in diesem naiven Vertrauen durch die Erfahrungen des Lebens erschüttert wird. Aber ist es als sachlich notwendig darzutun, dass diese Erschütterung auf die hedonischen Wertungen beschränkt bleibe und die ästhetischen und ethischen[1])

---

[1]) Von den sog. logischen Wertungen darf ich hier absehen, weil ich diese ja — wie oben begründet wurde — nicht im Sinne W.'s als „Wertungen" anzuerkennen vermag.

nicht ergreifen könne und dürfe? Zwar Windelband hält es für „unumgänglich erforderlich, von der Relativität in den individuellen Wertungen und in den Sitten der Völker zum Ergreifen absoluter Werte aufzusteigen und deshalb, über die historischen Formen des menschlichen Gesamtbewusstseins hinaus ein Normalbewusstsein zu denken, für welches diese Werte eben Werte sind" (S. 254). Aber als Begründung für diese „unumgängliche Notwendigkeit" finde ich nur den Gedanken: wir müssen diese absoluten Werte suchen, „um aus der Relativität des tatsächlichen Wertens herauszukommen". Indessen wenn wir durch Erfahrungen zu dem Ergebnis gelangen, dass uns das nicht möglich ist: können wir uns da nicht entschliessen, in dieser Relativität bewusst (und ohne trübe Resignation) zu verbleiben und (wie das z. B. auch Nietzsche tat) uns klar zu werden, was „unser" Gutes und Böses, Schönes und Hässliches ist!

Mit diesen Bemerkungen soll freilich über jenen „Anspruch auf Allgemeingültigkeit" noch nicht endgültig entschieden sein, sie sollen nur zeigen, dass auch in diesem Grundproblem der Werttheorie noch keine Einstimmigkeit erzielt ist. Das gilt auch für die Methode, mit der Windelband nach einem allgemeingültigen Kriterium des Sittlichen[1]) sucht.

Er lehnt die induktive Methode ab. Das Material der faktisch vorkommmenden Normen sei unübersehbar, auch könne die Induktion nur deren tatsächliche Geltung bei grösseren oder kleineren menschlichen Gemeinschaften nachweisen. Aber es ist eben die Frage, ob wir über das letztere überhaupt hinauskommen, ob wir die sozusagen sein-sollende Geltung überhaupt wissenschaftlich erweisen können. Dabei lehnt nämlich Windelband auch die imperativische Ethik ab. Imperative aufstellen ist Sache des moralischen Gesetzgebers: die Ethik muss sich bewusst bleiben, dass sie das Sittengesetz „nicht erst zu schaffen braucht und nicht selbst schaffen darf, sondern dass sie es finden muss und zu formulieren hat als das innerste Lebensprinzip der wirklichen Sittlichkeit" (S. 254). Und zwar soll dieses Prinzip ein höchster Wert, ein letzter Zweck sein, „dem alle in den einzelnen Pflichten oder Normen verlangten Verhaltungsweisen als Mittel untergeordnet sind und dem sie alle ihren Wert verdanken" (S. 265).

Aber damit scheint mir Windelband nicht wirklich von der

---

[1]) Auf dieses Wertgebiet beschränke ich mich hier der Kürze halber.

induktiven Methode loszukommen. Es wird jedoch — wie häufig bei dieser Methode — jenes gesuchte Prinzip vorweg angenommen, ehe auch nur die Prüfung der sittlichen Tatsachen einigermassen durchgeführt ist. Aber diese Vorwegnahme hat eben doch nur die Bedeutung einer Hypothese, die erst bei einer möglichst vollständigen Prüfung des Tatsachenmaterials sich bewähren muss.

Wie sich die Verwendung der induktiven Methode — so dass sie sich zu ihrer Eigenart auch offen bekennt — gestaltet, ist ersichtlich aus dem trefflichen Werke von G. Heymans, „Einführung in die Ethik auf Grundlage der Erfahrung“ (Leipzig 1914).

Das gegen diese Methode aber schon vorhin angedeutete Bedenken, dass sie über Konstatierung von Tatsächlichem nicht hinausführe, bringt uns auf unsere Hauptfrage: das Verhältnis von Sein zum Wert; denn alles Tatsächliche ist ja Seiendes. Wie aber aus irgend einer Tatsache folgen solle, dass ich dies oder jenes zu bewerten und zur Norm für mein Handeln zu machen habe, das dürfte schwer einzusehen sein. Selbst wenn mir überzeugend nachgewiesen würde, dass eine bestimmte Wertschätzung aller sittlichen Beurteilung und Gesetzgebung faktisch zu Grunde liege, wäre die Frage nicht sinnlos: warum soll diese Schätzung auch für mich gelten, zumal wenn ich in einem Anderen den höchsten Wert erblicke?

So stehen wir an der Grenze zwischen Sein und Wert, zwischen Psychologie und Geschichte einerseits und Ethik (sofern sie die Gültigkeit von Normen dartun will) andererseits, und diese Grenze scheint unüberschreitbar.

Und doch lässt sich *eine* Tatsache aufweisen, wo der Übergang sich vollzieht. Wenn ich in mir selbst die Tatsache feststelle, dass ich einen Gegenstand, z. B. eine Verhaltungsweise schlechthin schätze oder zweifellos höher schätze als eine andere, so ist das für mich als bloss theoretischen Menschen zwar „lediglich eine Tatsache“, aber für mich als Wollenden und Handelnden ist es *mehr*: ein solches mir evidentes Werturteil ethischer Art enthält eben für mich ohne weiteres die Norm: So sollst du wollen oder wählen! Ob die Entscheidung wirklich so ausfällt, ist eine Frage für sich: das hängt von meinem Charakter, den Gegenmotiven usw. ab. Hier kommt es lediglich darauf an, dass ich Wertschätzungen erlebe, die unmittelbar mit dem evidenten Bewusstsein ihrer Gültigkeit und dadurch — sofern es ethische sind — ihrer Verpflichtungskraft verbunden sind. Kann ich *sachlich-logisch* von der „Tat-

sache," dem „Sein" zum „Wert" den Übergang nicht finden, so kann ich doch persönlich vom Reflektieren und Konstatieren zum Bewerten, zum Stellungnehmen, zum Handeln übergehen.

Die Grenze von Psychologie und Axiologie bleibt dabei klar und scharf, nicht die philosophischen Disziplinen fliessen in einander über, aber deshalb bleiben doch die geistigen Funktionen, zu denen diese Disziplinen in Beziehung stehen, die Funktionen desselben Subjekts, das sowohl theoretisch wie praktisch sich verhalten kann. Wir brauchen eben darum aber auch nicht zu befürchten, dass wir in lebensfremder Weise trennen, was zusammengehört, wenn wir zum Zwecke der theoretischen Erkenntnis auf eine klare Scheidung der Seins und Wertfragen drängen.

Diese Scheidung muss — von methodischem Gesichtspunkte aus — das Erste sein, denn die dringendste Aufgabe ist es, die Begriffe, die wir dem Sprachgebrauch des praktischen Lebens entnehmen, scharf von einander zu scheiden und dadurch zu klären. Sodann mögen wir auch ihre Wechselbeziehungen untersuchen. Dass solche zwischen den Begriffen und Urteilen über Sein und Wert bestehen, sei bereitwillig anerkannt. Aber ob das massenhafte Vermischen von Seins- und Werturteilen, wie wir es im praktischen Leben wie in dem seitherigen Philosophieren finden, berechtigt ist, das scheint mir doch äusserst fraglich zu sein. Das Problem des Übergangs von Seins- zu Werturteilen haben wir bereits besprochen, jetzt gilt es noch das korrelate Problem des Übergangs von Wert- zu Seinsurteilen zu erörtern.[1])

Sehen wir zu, wie Windelband diesen Übergang vollzieht! Er geht davon aus, dass wir wahren Sätzen eine „Geltung" zusprechen „unabhängig von allen Verhalten irrensfähiger und in der Entwicklung begriffener Subjekte" (S. 212). „Eine mathematische Wahrheit galt längst, ehe sie von irgend jemand gedacht wurde". Wie verhält sich nun das Gelten zum Sein? Darauf antwortet Windelband: „Die Unabhängigkeit des Geltens von allen psychischen Vorgängen, in denen es anerkannt wird, bedeutet doch ein Mass von eigenem Bestande, für das wir kein besseres Wort haben als höchste Wirklichkeit oder Realität. Daher bleibt es paradox, das Geltende als das Unwirkliche zu bezeichnen, und dies ist der Grund, weshalb solche Untersuchungen schwer die Wendung ver-

[1]) Ich verweise dafür auch auf meine „Einführung in die Erkenntnistheorie" Leipzig 1909. S. 128 ff.

meiden können, das Gelten-an-sich als ein Gelten für ein absolutes Bewusstsein, ein „Bewusstsein überhaupt" zu denken und es damit metaphysich zu deuten".

Was für die wahren Sätze, die von Windelband sog. logischen Werte zutreffe, das soll auch für die ethischen und ästhetischen zutreffen. In ihnen allen soll ein „Übergreifendes, Gesetzmässigkeit höherer Ordnung" (S. 329) und damit ein „an sich Geltendes" zum Bewusstsein kommen. „Das normative Allgemeinbewusstsein, das sich dabei zeigt, ist in seiner empirischen Gestaltung das Gesamtbewusstsein irgend eines historischen Gebildes der menschlichen Geschichte, — in seiner idealen Form die Kultureinheit der Gattung — in seiner metaphysischen Bedeutung eine über alle Erfahrung hinausreichende Vernunftgemeinschaft geistiger Urwirklichkeit". Als „Träger" der „übersinnlichen Welt der Werte" erscheint schliesslich Gott[1]) (S. 422).

Prüfen wir kurz diesen Gedankengang! Dass wir Urteilen und Beurteilungen (also Seins- und Werturteilen) unabhängig von allem Verhalten der Subjekte „Geltung" zusprechen, erklärt sich daraus, dass wir „Sätze an sich" unter Abstraktion von denkenden und bewertenden Individuen auf ihre Gültigkeit untersuchen können. Solche „Sätze an sich" bleiben aber doch künstliche Abstraktionen oder Fiktionen und insofern etwas „Unwirkliches". Dadurch wird aber ihre Geltung und ihre Bedeutung für die Wirklichkeit nicht im geringsten angetastet. Wenn der „Satz an sich": $4 - 2 = 2$ gilt, so wird für alle Vierergruppen von wirklichen Dingen gelten, dass nur 2 übrig bleiben, wenn man 2 wegnimmt. Weder Zwecke noch Mittel in abstrakto existieren wirklich, und auch der Satz: „Wer den Zweck will, muss das dazu notwendige Mittel wollen," besagt nichts über Wirkliches. Gleichwohl „gilt" er, und er ist für unser wirkliches Wollen sehr bedeutsam. Mag es für den Laien „paradox" klingen, dass man das Geltende als „unwirklich" bezeichne, darin liegt noch kein Gegenbeweis, vielmehr erklärt sich dieser Anschein des „Paradoxen" leicht aus der im allgemeinen Sprachgebrauch üblichen Vermischung von Seins- und Wertbegriffen: sagen wir doch z. B, auch von einem Menschen, dem wir allen Wert absprechen: er existiert für mich nicht. Ich bestreite darum entschieden die Behauptung Windelbands, dass wir für das „Geltende"

---

[1]) Einen ähnlichen „Gottesbeweis" hat Th. Lipps in seiner Schrift „Philosophie und Wirklichkeit" Heidelberg 1908. Vgl. dazu meinen Aufsatz in der „Internationalen Wochenschrift" 3. Jg., 11. Nr. v. 13. III. 09.

(also auch die von uns als geltend anerkannten Werte) „kein besseres Wort hätten als höchste Wirklichkeit oder Realität". Im Gegenteil, dieser Sprachgebrauch scheint mir durchaus irreführend zu sein und die philosophische Klärung der vorwissenschaftlichen Denk- und Sprechweise zu verhindern.

Dasselbe gilt — wie ich beiläufig bemerken möchte — für den auch von Windelband gebrauchten Ausdruck „ewige Werte". Wenn ich den abstrakten Begriff „Wert" von seinen Verwirklichungen im zeitlichen Verlauf des Geschehens trenne, so denke ich in diesem Begriff kein zeitliches Merkmal mit.[1]) Insofern denke ich „die Werte" (die als Abstrakta natürlich auch etwas Unwirkliches sind) als un- oder überzeitlich. Nenne ich sie aber deshalb „ewig", so führt das immer wieder dazu, ihnen eine unaufhörliche Dauer in der Zeit zuzusprechen. Auch Windelband fällt dieser Versuchung anheim, wenn er von den mathematischen Wahrheiten sagt, sie hätten „längst" gegolten, „ehe" sie von jemand gedacht wurden — wobei offenkundig zeitliche Prädikate auf sie angewendet werden.[2])

Was man sich endlich unter einer „Vernunftgemeinschaft geistiger Urwirklichkeit" denken soll, vermag ich nicht zu sagen.

Diese Hypostasierung der abstrakten Wertbegriffe zu einer überempirischen Realität erinnert durchaus an die Hypostasierung der Ideen bei Plato, und man fragt sich verwundert: soll alles, in dem das „Geltungsprinzip sachlicher Notwendigkeit" vorliegt, der Aufnahme in jene transzendente Sphäre gewürdigt werden. So ist es z. B. ein „ewig" geltender Satz, dass die Dame im Schach stärker, also wertvoller ist als ein Läufer, und so lassen sich aus dem Bereich der Spiele zahllose unbestreitbar wahre Sätze anführen, denen zeitlose Geltung zukommt: werden wir die alle auch hypostasieren, oder kommt es bei diesem kühnen Schritt aus der Sphäre des Gültigen und damit der Werte zu einer metaphysischen Realität nur darauf an, den Gottesgedanken irgendwie zu retten.

[1]) Darum wird auch die Geltung von Werten nicht dadurch erschüttert, dass Träger solcher Werte nur beschränkte zeitliche Dauer haben. Der Wert einer Lebensgestaltung wird nicht dadurch vernichtet, dass der Mensch, der sie verwirklichte, früh stirbt.

[2]) Dabei heisst es S. 357 ausdrücklich von diesen „ewigen" Werten, dass sie „von allem Zeitverlauf und aller Dauer unabhängig, ihre Geltung an sich besitzen". Das letztere würde übrigens nur besagen, dass es Selbstwerte sind, die für sich, nicht erst als Mittel zur Verwirklichung anderer Werte geschätzt werden.

Wir haben früher angedeutet: wie viele und wie grundlegende Fragen auf dem Wertgebiet noch strittig sind: schon deshalb dürfte es wenig rätlich sein, darauf eine Metaphysik zu begründen. Und wird denn überhaupt der Übergang vom Wert zum Sein irgendwie als zwingend, als sachlich notwendig dargetan?

Windelband weist (S. 390 f.) zur Begründung auf die Tatsache hin, dass sich gelegentlich Individuen im Bewusstsein ihres höheren Rechtes gegen die herrschende Wertung auflehnen. „Dabei aber beruft sich das Individuum nicht auf seine persönliche Willkür, sondern vielmehr auf einen Appell an eine höhere Instanz: es greift von dem zeitlich Geltenden auf das ewige und göttliche Gesetz zurück und verteidigt dies gegen eine Welt des Widerspruchs. So vertritt der Forscher und Denker sein neues Erringnis, so der Reformator sein Ideal, so der Künstler seine neue Gestaltung, und in ihnen allen greift somit das Gewissen über die soziale Erscheinungsform des Gesamtbewusstseins hinaus zu seinem transzendenten und metaphysischen Wesen“. Windelband verschliesst sich nicht dem Bedenken, dass dieser „Appell an die höhere Instanz“ auch gelegentlich von solchen eingelegt wurde, deren Sache sich später als eine ungültige und wertlose herausstellte. Aber das beirrt ihn nicht in der Überzeugung, dass das „unverbrüchliche Recht“ dieses Appells bestehen bleibe und dass es „den Beweis für einen übererfahrungsmässigen Lebenszusammenhang der Persönlichkeiten liefere“.

Aber brauchen wir so kühne metaphysische Konstruktionen, um uns die Tatsache des Appells an die „höhere Instanz“ begreiflich zu machen. Genügt es nicht, dass jemand die evidente Überzeugung von der Wahrheit oder dem Wert einer Sache hat, damit er für sie „gegen eine Welt“ ankämpfe. Und wenn er dabei die Sicherheit seiner Überzeugung so ausdrückt, dass er erklärt, ein vollkommener, ein unfehlbarer Richter würde ihm Recht geben: muss darin mehr liegen als eine Fiktion (die wir natürlich auch ihrer Bedeutung wegen mit dem vornehmeren Namen „Ideal“ bezeichnen können).

Es kann für uns höchst wünschenswert sein, dass es eine solche höhere, unfehlbare Instanz jenseits der Erfahrung, ein solches überempirisches „Normalbewusstsein“ wirklich gebe, aber etwas Erwünschtes, ein „Postulat,“ ist „keine metaphysische Erkenntnis“ (S. 254), und gilt doch auch gegen Kants Postulate der Satz: „Wer steht dafür, dass wirklich sein muss, was wir als

sittlich erforderlich wünschen müssen?" (S. 410). Schade nur, dass Windelband diese Gedanken, die er in anderem Zusammenhang ausspricht, gegenüber seinem Postulat einer überempirischen Realität ausser Betracht lässt; hier soll sogar der pragmatistische Wahrheitsbegriff gelten (S. 399), den er doch selbst früher abgelehnt hat.

Dazu kommt endlich, dass die Hypostasierung der Werte in einer Gottheit zu Problemen führt, deren Unlösbarkeit Windelband freimütig anerkennt. „Es bleibt ein ungelöstes Rätsel, weshalb die zeitlose Wirklichkeit noch einer Verwirklichung in den zeitlichen Vorgängen des Geschehens bedarf[1]) oder weshalb sie an sich ein Geschehen duldet, in dessen zeitlichen Vorgängen noch etwas anderes stattfindet als ihr eigenes Wesen. Wir begreifen nicht, weshalb das, was ist, auch noch geschehen soll, und noch weniger, weshalb ein anderes geschieht, als das, was zeitlos an sich ist" (S. 359). In etwas anderer Fassung kehrt dasselbe Problem — im Grunde das alte unlösbare Rätsel, an dessen Lösung die Theodicee-Versuche vergeblich arbeiten — am Schlusse des Werkes wieder: „Durch die Wirklichkeit geht ein Riss; in ihr steckt neben den Werten, die sich in ihr verwirklichen, eine dunkle Macht des Wertgleichgültigen und des Wertwidrigen. Wenn wir unter dem Namen der Gottheit ein einheitliches Prinzip denken wollen, worin alles, was erlebt werden kann, sein gemeinsames Wesen und seinen gemeinsamen Ursprung hat, so ist niemals zu begreifen, wie es sich in eine solche Dualität spaltet, mit der es sich selbst widerspricht" (S. 431).

Aber das sind ja alles Unbegreiflichkeiten und Widersprüche, die man sich selbst geschaffen hat, indem man vom Wert zum Sein, von einer Axiologie zu einer Metaphysik gelangen wollte. Ehe man aber solche Unbegreiflichkeiten in Kauf nimmt, sollte man doch eher nochmals aufs strengste prüfen: ob dieser Übergang und diese Art einer Begründung der Metaphysik überhaupt zulässig ist.

---

[1]) Aber jene „zeitlose Wirklichkeit" ist ja gar keine Wirklichkeit, sondern der Inbegriff unserer — erst zu realisierenden Wertgedanken und damit unserer Ideale.

Idealismus und Realismus
in der Sphäre des philosophischen Kritizismus.
Ein Verständigungsversuch.

Von Bruno Bauch.

In der historischen Form, die der philosophische Kritizismus bei seinem Begründer gefunden hat, treten Idealismus und Realismus engstens verbunden mit einander auf. Daraus erklärt es sich wiederum historisch, dass in der Gegenwart „Realisten", wie „Idealisten", so sehr sie zunächst unter einander zu differieren scheinen, sich auf Kant berufen, ja dass man geradezu innerhalb des modernen Kantianismus eine idealistische und eine realistische Gruppe unterscheiden kann. Aber dieser gemeinsame historische Zusammenhang deutet doch wohl selbst darauf hin, dass beide Gruppen auch in systematischer Hinsicht nicht ganz zusammenhangslos neben einander stehen. Weiter ist dabei doch auch gleich von vornherein zu bedenken: Kant selber hat schon in seinem ersten kritischen Hauptwerke seine Philosophie als „transzendentalen Idealismus" charakterisiert; in demselben seiner Hauptwerke hat er aber auch den Idealismus einen „Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft" genannt und eine besondere „Widerlegung des Idealismus" geschrieben. Achtet man auch nur etwas darauf, so wird sofort die Forderung dringlich, zwischen Idealismus und Idealismus, wie eben schon Kant selber es getan hat, scharf zu unterscheiden und die Charakteristik „transzendental" zu betonen. Dann wird sich zwischen Idealismus und Idealismus ein grösserer Unterschied auftun, als zwischen Idealismus und Realismus innerhalb des Kritizismus. Ja, schliesslich lässt sich zwischen diesen eine Einheit gewinnen, die, wenn auch nur dem Fachmann, so diesem doch in sehr einfacher Weise, und zwar sogleich, einleuchtend zu machen sein dürfte.

Da sich die „Kant-Studien“ nicht auf eine besondere sogenannte „Richtung“ einseitig festgelegt haben, so wird es sich aus den bezeichneten historischen und systematischen Sachverhalten ohne weiteres rechtfertigen, wenn in Herrn Professor Messers Ausführungen der realistische Standpunkt zu Worte gekommen und der Versuch einer Auseinandersetzung mit dem Idealismus gemacht worden ist, dem ich nun unmittelbar einen Verständigungsversuch folgen lasse. Messer knüpft dabei an Windelbands „Einleitung in die Philosophie“ an, weil diese, wie er treffend betont, „in hervorragender Weise die idealistische Richtung des heutigen Neukantianismus repräsentiert“. Und wenn Messer gerade den Unterschied jener beiden Richtungen „wenigstens bei der Diskussion des Wahrheitsbegriffs und des Verhältnisses von Wert und Sein“ klarstellen will, so glaube ich, dass gerade in ihnen auch dem tieferen philosophischen Verständnis eine Verständigungsmöglichkeit sich erschliessen, ja geradezu gipfeln kann. Wir können eine solche sogar schon von elementareren Problemlagen aus anbahnen; und zwar um so leichter, als auch Messer gelegentlich die Verschiedenheit der Formen des Idealismus andeutet, die ja eigentlich nur die sprachliche Benennung gemeinsam haben. Unglückseligerweise verschleiert der gleiche Name den Unterschied in der Sache, sodass man besser täte, dem echten und strengen d. i. transzendentalen Idealismus, den Subjektivismus, Spiritualismus und schliesslich auch Solipsismus entgegenzusetzen, auch schon in der Benennung.

Es wirkt darum etwas überraschend, wenn Messer, gerade nachdem er auf den Unterschied zwischen dem transzendentalen, oder, wie er lieber zu sagen scheint, „objektiven“ Idealismus, subjektiven Idealismus und Solipsismus wenigstens hingewiesen hat, sofort diesen Unterschied wieder zu verwischen trachtet und immer noch die befremdliche Meinung vertritt, dass auch der „objektive“ Idealismus auf den „subjektiven“ „zurückführe“, und dass dieser sich schliesslich mit dem Solipsismus „decke“. Da haben wir freilich nun genau das Gegenteil des von mir Geforderten: Anstatt der Unterscheidung des sachlich Unterschiedenen auch schon in der Bezeichnung eine Vermengung des sachlich Unterschiedenen trotz der Unterscheidung in der Bezeichnung. Angesichts dessen wird man gut tun, sich einmal zu allererst prinzipiell eines Wortes von Otto Liebmann zu erinnern: „Richtigkeit des Denkens, so sagt Liebmann, besteht guten Teils in der Schärfe des Unterscheidens; eine Cohorte von hartnäckigen Irrmeinungen verdankt

ihr zählebiges Dasein der Konfusion, das heisst dem Zusammenwerfen solcher Dinge, die man scharf unterscheiden müsste." [1]) Konfundieren wir nun hier die prinzipiellen Unterschiede, so ergeben sich als Konsequenzen geradezu ungeheuerliche Irrmeinungen, wenn wir die konkreten historischen Tatbestände unter jene allgemeinen prinzipiellen Gesichtspunkte rücken: „Deckt sich" der subjektive Idealismus mit dem Solipsismus, dann „deckt sich" auch Berkeley mit Stirner. Wenn der objektive Idealismus auf den subjektiven „zurückführt", dann bedeutet Kant einen Rückfall auf Berkeley und, da dieser mit Stirner „sich deckt", ein Herabsinken auf die Platitüden des „Einzigen und sein Eigentum". Kants Widerlegung des subjektiven Idealismus, sein Protest gegen den „guten Berkeley" wird zur puren Posse, der „transzendentale Idealismus" selbst wird zum „Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft", Kant selber endlich wird zu einem Hohl- und Querkopf, der ohne auch nur ein Minimum sinnvollen Denkens öde, leere Worte plappert. Man verstehe mich recht: Selbstverständlich bin ich weit davon entfernt, sagen zu wollen, dass Messer etwa, von allen Göttern der Vernunft und Wissenschaft verlassen, solches Tollhäuslergeschwätz geführt, oder auch nur einen Augenblick so unsinniges Zeug gemeint habe. Man wird mir eine solche Unterstellung um so weniger zumuten, als ich ja mit dem objektiven Zusammenhange allen Ernstes auch eine subjektive Verständigungsmöglichkeit festhalte. Mit dem aber, der heute noch Kant und Berkeley und Stirner in einen Topf werfen wollte, würde ich wahrhaftig nicht mehr wissenschaftlich diskutieren mögen. Nur darauf also will ich hinweisen, dass in dem Mangel an Unterscheidung der prinzipiellen Gesichtspunkte die Prämissen für die Ableitbarkeit solch sinnloser, ja aberwitziger Konsequenzen für die konkrethistorischen Tatbestände liegen. Und gerade weil in der Gegenwart auch schon dem weniger scharfen, ja selbst einem ziemlich abgestumpften Sinne eine Gleichsetzung von Kant, Berkeley, Stirner im Konkreten als abgrundtiefe Ungeheuerlichkeit sofort deutlich werden muss, gerade darum kann nach den Regeln der Widerlegung auch das *πρῶτον ψεῦδος* in der prinzipiellen Gleichsetzung von transzendentalem und subjektiven Idealismus und Solipsismus auf die einfachste Weise durchschaut werden.

---

[1]) Otto Liebmann, Die Klimax der Theorien. Vorwort. S. III.

Man verkennt bei einer solchen Gleichsetzung a limine bereits die theoretische Fragestellung des transzendentalen Idealismus. Er fragt theoretisch nach der „Möglichkeit der Erfahrung“ nicht im Sinne **„ob“**, sondern **„wie“** sie möglich ist, geht also von der Wirklichkeit der Erfahrung, dem Faktum der Erfahrungswissenschaft schon aus, um die Bedingungen ihrer realen, gegenständlichen, nicht blos formalen Möglichkeit aufzudecken. Das gerade unterscheidet auch weiter die Transzendentalphilosophie als transzendentale gegenständliche Logik von aller blos formalen. Und gerade von der in diesem transzendental-inhaltlichen Sinne möglichen Erfahrung aus vermag der transzendentale Idealismus den subjektiven zu widerlegen. Denn da dieser die „Gegenstände ausser uns“ zur blossen subjektiven „Einbildung“ macht, kann er, nach Kants eigener ausdrücklicher Erklärung,[1]) von Erfahrung im strengen Sinne gar nicht reden, er bleibt auf „blosse Einbildung“ beschränkt, derart, dass er eben in dieser Beschränkung nicht einmal begreifen kann, dass auch schon das Bewusstsein eines subjektiven Zustandes, wie der „Einbildung“, auf Grund der Zeitbestimmung „nur durch ein Ding ausser mir und nicht durch die blosse Vorstellung eines Dinges ausser mir möglich ist“. Damit ist aber nun doch auch schon jedem Einsichtsfähigen deutlich: Auch Schopenhauers Satz: „Die Welt ist meine Vorstellung“ hat im transzendentalen Idealismus keinen Platz, ja nicht das kleinste Plätzchen. Ob man nun das „esse = percipi“ in einen göttlichen Geist mit dem subjektiven Idealismus Berkeleys oder in den „dummen Teufel“: „Wille“ mit Schopenhauers Phänomenalismus oder in einen beschränkten Einzelgeist mit dem Solipsismus verlegt, das sind zwar himmelweite und schwer oder kaum oder gar nicht überbrückbare Unterschiede, keineswegs also Ansichten, die sich decken. Aber von der Widerlegung durch den transzendentalen Idealismus (Schopenhauers ergötzlicher Ärger über Kants „Widerlegung“ ist nur die Probe aufs Exempel) wird die allgemeine Gleichsetzung: esse = percipi eben auch in gleicher Weise betroffen; und zwar weiterhin gleichviel, ob man in der Räumlichkeit selbst eine den Dingen absolut und an sich zukommende Eigenschaft sieht, oder ob man von vornherein auch vom Raume Schopenhauer den Unsinn nachredet: „Der Raum ist bloss in meinem Kopfe da“, also blosse

---

[1]) Vgl. dazu und zu den folgenden Sätzen Kr. d. r. V.[2] (Akad. Ausg.) S. 190 ff.

Vorstellung. Im zweiten Falle müssen ja ohne weiteres dann auch die Dinge im Raume zu blossen Vorstellungen werden, wie sie im ersten Falle mit dem Unding Raum selbst zu Undingen werden müssen. Die Objektivität der „Dinge ausser uns" geht in jedem Falle verloren, sofern man nicht im Raume selbst eine objektive mathematische Gesetzlichkeit erkennt, sondern entweder eine blosse Vorstellung oder auch eine absolute Realität sieht. So führt denn gerade der radikal-realistische Dogmatismus hinsichtlich der Raumauffassung, genau wie der Subjektivismus, gegenüber der Realität der „Dinge ausser uns" zum Illusionismus. Und die Realität der „Dinge ausser uns" kann hinsichtlich der Raumauffassung allein dann gesichert werden, wenn der Raum mathematisch-gesetzlich als „systema relationum", als Bezugssystem verstanden wird. Freilich ist die objektive Raumgesetzlichkeit nur eine Seite der Sicherung der „Gegenstände ausser uns". Die ganze Sicherung kann allein der Begriff der Erkenntnis in seiner logischen Gesamtfunktion leisten. Immerhin liegt in der transzendentalen Raumbeziehung diejenige Bestimmung vor, von der aus auch einem einfacheren Denken auf die elementarste Weise einleuchten kann, dass der transzendentale Idealismus weit davon entfernt ist, die Realität der Gegenstände ins Subjekt zurückzunehmen. Den Anspruch auf diese Realität, den der Realismus erhebt, erkennt auch der transzendentale Idealismus ausdrücklich als Rechtsanspruch an, und er ist mit dem Realismus ganz darin einig, dass die Wirklichkeit und Tatsächlichkeit bestehen bleibt, auch wenn sie im subjektiven Bewusstsein nicht vorgestellt wird. Der transzendentale Idealist ist also nicht so verrückt, sich selber für den Vater seiner Eltern zu halten. Er weiss, dass er der Sohn seiner Eltern ist, und dass seine Eltern waren, nicht bloss ehe er selber sie vorstellen konnte, sondern auch bevor er selber existierte. Er weiss, dass sie ja gerade darum seine Eltern sind, weil er ihnen seine eigene Existenz verdankt. Diese „Aufklärung" hat auch der Transzendentalphilosoph nicht mehr nötig. Darüber wird ja heute schon in der Schule ex officio „aufgeklärt". Der transzendentale Idealist ist also, wie ja auch Windelband ausdrücklich und deutlich genug hervorhebt, weit davon entfernt, sich unterfangen zu wollen, „aus dem Wesen des Bewusstseins den fremden Inhalt, die Körperwelt, abzuleiten". Im übrigen ist, wie ich vermuten darf, nun auch Messer seinerseits weit von der Meinung entfernt, einen Denker, der nicht allein für die systematische Philosophie, sondern auch

für historische Forschung und deren systematisches Verständnis eine Bedeutung, wie Windelband, besitzt, erst auf grosse „Ereignisse", also historische Wirklichkeiten, hinweisen zu müssen, um ihn von einer vom Subjekte unabhängigen Realität zu überzeugen.[1]) Messers ganze Argumentation gegen Windelband ruht eigentlich auf der von Messer freilich schon in hypothetischer Form ausgesprochenen Voraussetzung: „wenn es nun aber richtig ist, dass Idealismus und Realismus kontradiktorische Gegensätze sind". Aber die Richtigkeit dieser Hypothese ist es ja gerade, die wir bestreiten. Sie ist wohl auch schon durch unsere bisherigen Bemerkungen für einen nicht ganz dogmatisch für seine alleinseligmachende Kraft voreingenommenen Glauben, wenigstens zum Teil, erschüttert. Um diese vorgefasste Meinung allerdings ganz erschüttern zu können, muss sich der transzendentale Idealismus von seinem vermeintlich „kontradiktorischen Gegensatz", dem Realismus, freilich ausbitten, etwas gute Absicht dafür aufzubringen, wahrhaft prinzipielle Unterschiede auch wahrhaft verstehen und nicht verwischen zu wollen. Er wird von dann ab auch bei Windelband nicht mehr ein unbestimmtes „Schwanken" zwischen Idealismus und Realismus, zwischen immanentem und transzendentem Wahrheitsbegriff, sehen können, sondern gerade die sehr bestimmte Tendenz, verschiedene logische Funktionen zu unterscheiden, sie aber auch als logische Funktionen zu erkennen, sie also, sonst wären sie nicht logisch, in ihrer Rechtsgültigkeit aufzudecken und in der Einheit der Erkenntnis auf einander zu beziehen. Und wenn wir nur sorgsam genug unterscheiden, werden wir sogar ruhig zugeben können, dass das Subjekt als

[1]) Freilich dürfte gerade an dieser Stelle recht deutlich werden, dass sich Messer über den Charakter des transzendentalen Idealismus nicht recht im Klaren ist. Es ist doch wohl gegen ihn gemünzt, und im transzendentalen Idealismus wird jener „Skandal der Vernunft" gesehen, wenn Messer es, und zwar mit Recht, als unerfindlich ansieht, wenn „gescheite Menschen ernsthaft daran zweifeln, ob eine vom menschlichen Bewusstsein unabhängige reale Welt existiere". Das würden auch wir transzendentale Idealisten für so unerfindlich ansehen, dass wir sogar in die „Gescheitheit" solcher Menschen gelinde Zweifel setzen würden. Darum müssen wir nur dagegen Verwahrung einlegen, dass der transzendentale Idealismus mit dieser Auffassung gleichgesetzt werde. Messer verkennt also den Unterschied zwischen dem „menschlichen Bewusstsein" und dem logischen „Bewusstsein überhaupt", indem er den transzendentalen Idealismus immer noch als anthropologischen Idealismus fasst, sodass er hier das πρῶτον ψεῦδος, dass der „objektive" Idealismus auf den „subjektiven" „zurückführe", am deutlichsten zur Anwendung bringt.

solches in seinem Bewusstsein sich nicht selbst „überspringen“, d. h. unabhängig von seinem Bewusstsein sich etwas bewusst sein könne, ohne darum doch, wie Messer meint, zugeben zu müssen, damit „rettungslos dem subjektiven Idealismus zu verfallen und höchstens durch den Mut, inkonsequent zu sein, sich ihm entziehen zu können.“ [1]) An unsere Rettung zu denken ist freundlich. Das uns empfohlene Rettungsmittel, den Mut der Inkonsequenz, der in Wahrheit Feigheit ist, lehnen wir aber höflich ab. Als Mut lassen wir Transzendentalphilosophen in der Philosophie nur den Mut der Konsequenz gelten. Mit ihm aber dringen wir darauf, scharf zu unterscheiden, dass, wenn auch das Subjekt sich nie selbst „überspringt“, die Erkenntnis doch das Subjekt „überspringt“, aber auch ohne dass dabei die Erkenntnis sich selbst „überspringt“. Dann wird die „Transzendenz“ der objektiv logischen Gesetzlichkeit gegenüber dem Subjekt und die „Immanenz“ jeder Erkenntnisbestimmung innerhalb der logischen Geltungssphäre überhaupt einleuchtend werden. Es muss dann also einleuchten, dass die „Transzendenz“ des Objekts gegenüber dem Subjekt eine Notwendigkeit ist, objektiv notwendige Geltung hat, dass aber diese objektiv notwendige Geltung eben nicht objektiv notwendige Geltung wäre,

---

[1]) Schon vor Jahren hat einmal E. von Aster in seiner Arbeit „Über Aufgabe und Methode in den Beweisen der Analogien der Erfahrung in Kants Kritik der reinen Vernunft“ (Archiv für Geschichte der Philosophie XVI, 2, S. 218—251 und 3, S. 334—366) bemerkt: „Wenn wir fragen, ob zwei Dinge übereinstimmen, so müssen wir sie vergleichen können. Die Welt aber, wie sie wirklich ist, und die Welt, wie wir sie denken, können wir nicht vergleichen, denn soweit wir die Welt, wie sie wirklich ist, kennen, ist sie eben die Welt, wie wir sie denken.“ Ich habe damals schon (Kant-Studien X, S. 207) in dieser Formulierung sogar eine „recht glückliche Präzisierung des Erkenntnisproblems“ auf dessen elementarster Stufe anerkannt, was ich auch heute noch tun möchte; habe aber auch betont, dass für die Auswertung dieser Formulierung eine schärfere Unterscheidung der quaestio juris von der quaestio facti nötig wäre. Die Anwendung dieser Forderung auf unser hier in Rede stehendes Problem liegt auf der Hand und wird auch im Folgenden noch weiter zur Geltung kommen. Neuerdings hat auch E. Becher sowohl in seiner „Naturphilosophie“, wie in seinem Werke über „Weltgebäude, Weltgesetze, Weltentwicklung“ ganz ausführlich gerade von einer Theorie der Naturerkenntnis aus die Unvergleichbarkeit von Wahrnehmung und Gegenstand und die Tatsache behandelt, dass im Bewusstsein immer nur die Wahrnehmungen, nicht aber die diese bedingenden Gegenstände gegeben sind. Nun wird wohl aber gerade Becher von Messer nicht auch noch des subjektiven Idealismus geziehen werden können.

wenn sie nicht innerhalb der allgemeinen Sphäre objektiv notwendiger Geltung überhaupt läge, ihr also „immanent“ wäre.

Denn die aussersubjektive Tatsächlichkeit der Tatsachen, die aussersubjektive Realität des Realen ist objektiv-logisch allein zu sichern durch den im Begriff der Erkenntnis mitgesetzten Begriff der Gegenständlichkeit der „Gegenstände ausser uns“, insofern ihrem Begriffe nach die Erkenntnis eben ist Erkenntnis eines zu erkennenden Gegenstandes durch ein erkennendes Subjekt. Subjekt und Objekt sind danach zwar Glieder eines und ebendesselben Korrelationszusammenhanges. Aber das setzt auch ihre Unterschiedenheit. Denn wären sie nicht unterschieden, so könnten sie nicht in Beziehung auf einander sein. An die Stelle eines korrelativen Einheitszusammenhanges, einer Beziehungseinheit, träte die numerische Einheit, an die Stelle des „Ein-Ander“ das „Eine“. Aber dieses „Ein-Ander“, das „ἓν — ἕτερον“ der Erkenntnis ist in voller logischer Strenge zu nehmen, als logisches Grundgesetz der Erkenntnis, sollen die „Gegenstände ausser uns“ eben auch voll logisch-objektiv gesichert sein. Unter dem blossen Tatsachengesichtspunkte könnten sie das nie werden, weil ja alle blossen Tatsachen blos als Tatsachen noch nicht aussersubjektiv zu sein brauchten. Sie könnten blos als Tatsachen in dem selbst tatsächlichen Subjekte beschlossen bleiben. Das Subjekt könnte sich immer darauf zurückziehen, dass es sich tatsächlich immer nur in seinem Bewusstsein etwas bewusst sein könne, dass es sich selbst nicht zu „überspringen“ vermöge. Da ist es denn ganz allein der von Windelband hervorgehobene Unterschied zwischen echtem und strengem Wissen und gegenstandslosem (das nicht inhaltslos bedeutet) Vorstellen, der hier die Unterscheidung ermöglicht und das „Ein-Ander“ von Subjekt und Objekt präzisieren kann.[1]) Ohne das wäre

[1]) Man sieht hier auch, wie allein das Descartes'sche Traumargument zu widerlegen ist, und wie nicht. Es genügt gewiss nicht, mit Messer dagegen zu sagen: „Und wenn man mit Descartes auf Traumerlebnisse und Sinnestäuschungen von angeblich gleicher Evidenz hinweist, so kann ich nur bekennen: durch derartige Erlebnisse bin ich noch nie ernsthaft in dem Zutrauen auf die Erfassung von Wirklichkeit in meinem Wahrnehmen erschüttert worden“. Dagegen dürfte Descartes ungefähr Folgendes zu bemerken gewusst haben: Das ist ja ausgesprochenermassen auch ein rein subjektives, ein ganz persönliches „Bekennen“. Persönliche Bekenntnisse können unter Umständen, wie man weiss, für mich ein sehr hohes Interesse haben, ob sie das nun auch nicht gerade unter allen Umständen haben müssen. Jedenfalls aber können persönliche Bekenntnisse in Sachen

auch der Solipsist noch unwiderlegt. Der Solipsist könnte sagen: Die Tatsachen als Tatsachen zu leugnen fällt mir nicht ein. Nur leugne ich ihre Objektivität, und ich behaupte, dass sie allein Tatsachen meines Bewusstseins sind. Unwiderlegt, sage ich, wäre ohne das der Solipsismus. Nicht sage ich, er wäre unwiderlegbar. Dass er widerlegbar ist, darin stimme ich ganz mit Messer überein. Ich habe ja auch in den letzten Sätzen selbst schon die Widerlegungsmethode angedeutet. Aber wenn man den Solipsismus widerlegen will, so hat man sich auch bewusst zu sein, dass man damit die Superiorität der Logik genau so voraussetzt, wie sie der Solipsist voraussetzt, wenn er seine Position behaupten will. Denn die Widerlegung appeliert nicht minder an die Logik, wie die Behauptung. Und auch Tatsachenargumente können Argumente eben immer nur auf Grund der Logik sein. So erst verstehen wir ganz, was es heisst, wenn Windelband vom Solipsismus sagt: „Seine eigene Behauptung ist ein Monolog, der sich damit widerlegt, dass er sich beweisend und Zustimmung heischend an andere erkennende Subjekte wenden will“. Machen wir ihm nun auch mit Messer die Konzession, dass er, um unwiderlegt zu bleiben, selbst darauf verzichten könne, sich „beweisend und Zustimmung heischend an andere Subjekte zu wenden“, so bliebe er damit doch nicht unwiderlegbar. Denn er hat zwei Möglichkeiten: entweder macht er Anspruch auf Sinn für seine Behauptung, oder er verzichtet auf allen Sinn. Verzichtet er auf allen Sinn, will er blos ein sinnloses Selbstgespräch sein, — gut, dann kann er der Wissenschaft ungeschoren bleiben, oder er ist ihr höchstens in Form der Psychiatrie ein interessantes Objekt. Dann braucht er in der Tat nicht mit uns zu diskutieren, und wir nicht mit ihm. Ja, man kann das sowenig, wie mit einem Kieselstein. Er schaltet sich selbst aus. Soll das Selbstgespräch jedoch einen Sinn haben, dann schaltet er sich aber nicht aus, er hebt sich nunmehr selber auf. Denn gleichviel ob er sich zwecks Beweises und Zustimmung an andere Subjekte wendet oder nicht, er setzt mit dem Anspruch auf Sinn ausser und über dem solus ipse gerade schon für diesen objektive

---

der Wissenschaft so wenig entscheiden, wie mein persönliches Interesse wissenschaftlich entscheiden kann. Und um mein von vornherein methodisch gedachtes Traum- und Sinnestäuschungs-Argument zu entkräften, muss man auch methodisch confessio und cognitio scharf und streng unterscheiden.

Gültigkeit und Bedeutung voraus. Ohne objektive Geltung und Bedeutung auch kein Sinn im subjektiven Verstande.

Alle Objektivität aber transzendiert das Subjekt. Mit diesem koinzidiert also niemals das Objekt. Das hatte Kants Gedanke des „Dinges an sich" in seiner logisch rechtmässigen Bedeutung sagen wollen. Darin kann nun freilich nichts anderes liegen, als die im Verhältnis zum Subjekt „transzendente" Funktion sowohl des Objekts-, wie des Wahrheits-Begriffs. Es war nun aber das Verhängnis Kants, dass er diese Funktion nicht als Funktion streng festhielt, sondern sie auch hypostatisch dachte. Durch diese Hypostasierung verfiel er aus der rechtmässig logischen Sphäre mit seiner Lehre vom „Ding an sich" in die unrechtmässig metaphysische eines transzendenten Dinges als solchen. Der logisch berechtigte und logisch notwendige „Gegenstand ausser uns" verschob sich ihm zu dem Gedanken eines „Gegenstandes an sich", nicht nur unabhängig vom Subjekte und seinem Erkennen, sondern auch unabhängig von der Erkenntnis, in und durch deren Begriff allein er als „Gegenstand ausser uns" legitimiert worden war. Das nun ist der Punkt, an dem sich Realismus als Dogmatismus und transzendentaler Idealismus als echter Kritizismus zunächst historisch innerhalb des Kantischen Denkens scheiden. Und hier müssen sie sich auch systematisch trennen, sobald der Realismus aufhört kritisch zu sein und dogmatisch von einem „Gegenstand an sich" unabhängig von der Erkenntnis meint reden zu dürfen und doch mit dieser seiner Rede, in einer contradictio in adjecto, den Anspruch erhebt, überhaupt eine wissenschaftliche Position einzunehmen. Sowenig Realismus und Idealismus Gegensätze zu sein brauchen und sowenig sie es innerhalb der Sphäre des strengen Kritizismus sind, so sehr werden sie also Gegensätze und müssen sie Gegensätze werden, wenn der Realismus den „Gegenstand ausser uns" zu einem nicht bloss von unserem subjektiven Erkennen, von dem er, auch nach dem transzendentalen Idealismus, in Wahrheit unabhängig ist, sondern auch zu einem, ausser aller Wahrheit stehenden, von der Erkenntnis unabhängigen „Ding an sich" hypostasieren will. Was nach dem transzendentalen Idealismus innerhalb der Wahrheit liegt, das wird vom dogmatischen Realismus ausserhalb aller Wahrheit gesetzt; und doch macht dieser auch schon für seine Position Wahrheitsanspruch, schwebt also zwischen der Wahrheit und seiner hypostatisch-metaphysischen Erdichtung haltlos hin und her. Denn das Objekt, das als „transzendente" logische

Funktion im Verhältnis zum Subjekt sein gutes Recht und seine logische Notwendigkeit hat, muss, sobald es der Sphäre der logischen Notwendigkeit enthoben und zum transzendenten „Ding an sich“ gemacht werden soll, zum Unding und Widersinn werden, weil Ding in sinnvoller Bedeutung, wie aller Sinn nur in der Sphäre logischer Notwendigkeit liegen können. Sowenig also das Objekt dem Subjekte und seinem Erkennen immanent sein kann, so sehr muss es der Erkenntnis selber als dem Inbegriff der logischen Gesetzlichkeit schlechthin immanent sein, da „Objekt“ und „Sein“ eben selbst schon Arten logischer Gesetzesbestimmung sind. Damit wird nun auch das Verhältnis der von Windelband bezeichneten „immanenten“ und „transzendenten“ Funktion des Wahrheitsbegriffs deutlich und scharf unterscheidbar von aller „Immanenz“ und „Transzendenz“ dogmatisch-metaphysischer Art, sei es wie bei jener im subjektiv-idealistischen Sinne, sei es wie bei dieser im dogmatisch-realistischen Sinne. Vielleicht würde es sich aus Gründen exakter Präzision dann allerdings empfehlen, anstatt von „immanentem“ und „transzendentem“ Wahrheitsbegriffe, besser, was ich ja schon getan habe, von „immanenter“ und „transzendenter“ Funktion des Wahrheitsbegriffes zu reden und diesem in seiner objektiven Geltung den subjektiven Gedanken an ihn gegenüberzustellen. Denn auch hier kommt alles auf die Schärfe der Unterscheidung zwischen dem objektiven Begriffe als logischer Funktion und dem subjektiven Gedanken als seelischem Gebilde an.[1]) Führen wir in aller Strenge die Unterscheidung durch, so wird klar und einleuchtend, dass das dem erkennenden Subjekte Transzendente der Erkenntnis in objektiver Bedeutung immanent sein muss, gerade um selbst objektiv zu sein. Von nun an kann dann aber kein Einsichtiger mehr von einem „Schwanken“ zwischen „Transzendenz“ und „Immanenz“ reden, wenn ihm erst einmal der prinzipielle Unterschied der Gesichtspunkte aufgegangen ist. Die Transzendenz des Gegenstandes kann also nur seine Unabhängigkeit vom Subjekt, nicht aber kann sie bedeuten, dass es einen von der Erkenntnis selbst unabhängigen Gegenstand gäbe. Denn das „Es giebt“ ist selbst Art und Weise logischer Gesetzlichkeit, dem Logos also immanent. Alles Gegenständliche transzendiert das Bewusstsein des Subjekts, sonst wäre

---

[1]) Ich verweise dafür auf die eingehenderen Darlegungen in meiner Arbeit „Über den Begriff des Naturgesetzes“, Kant-Studien XIX, besonders S. 319 ff.

es eben nicht gegenständlich. Aber es existiert nicht als transzendentes Sein, Ding, Wesen ausserhalb der Erkenntnisgesetzlichkeit, weil Sein, Existenz, Ding, Wesen selbst Arten dieser Gesetzlichkeit und „transzendentes Sein“, „transzendente Existenz“, „transzendentes Ding“ und „transzendentes Wesen“ Widersprüche in sich selber sind. Es ist also nur eine faule Ausflucht, wenn man phänomenalistisch sagt: Wollte man über die „Gegenstände an sich“ auszumachen suchen, was sie ausserhalb und unabhängig von der Erkenntnis seien, so würde man sie gewiss widerspruchsvoller Weise innerhalb der Erkenntnis stellen. Aber man wolle gar nicht sagen, was sie seien, sondern nur dass sie unabhängig von der Erkenntnis seien, existierten; als ob nicht auch diese Aussage schon eine Aussage und dieses „dass“ und diese „Existenz“ in der Erkenntnis gesetzt wären und Gesetzesbedingungen bezeichneten, unter denen Gegenstände stehen müssen, um eben Gegenstände zu sein, und um überhaupt zu sein.

Um der Gefahr vorzubeugen, die Gesetzesbedingungen der durch diese selbst aller Absolutheit entkleideten Gegenstände nicht selber zu absoluten „Gegenständen an sich“ zu verwesentlichen, wird man vielleicht gut tun, auch schon terminologisch die grösste Vorsicht walten zu lassen. Gewiss sind jene Bedingungen transzendent im Verhältnis zum Subjekt. Aber die Worte „transzendent“ und „Transzendenz“ sind nun leider historisch mit dem Gedanken an absolute Gegenstände, an „Gegenstände an sich“ belastet. Darum dürfte es schon aus diesem einen Grunde [es liessen sich dafür noch mehrere anführen] besser sein, um den von Kant zugleich mit der transzendentalen Methode bezeichneten Charakter des „Gesetzes“ und der „Funktion“ für jene Bedingungen zu wahren, sie mit Kant ebenfalls als transzendental zu bezeichnen. Denn nachgerade wird ja jeder auch nur einigermassen Denkfähige, der es sich nicht gerade mit blosser Zeitungslektüre für die Kenntnisnahme der Transzendentalphilosophie genug sein lässt, daran gewöhnt sein, unter dem Transzendentalen nicht mehr Dinge oder Wesen, Kräfte oder Mächte an sich, kurz „Gegenstände an sich“, sondern objektive Geltungsfunktionen zu verstehen. Und dass die transzendentale Methode, wie Messer meint, nicht fähig sei, „den Gegensatz von Realismus und Idealismus, von immanentem und transzendentem Wahrheitsbegriff zu überwinden“, würde man auch nicht so ohne weiteres mehr zu sagen wagen, wenn man nur

die transzendentale Methode und das, was man so in seinem subjektiven Bewusstsein für transzendentale Methode hält, auch nicht mehr in hartnäckiger Irrmeinung konfundierte. Ist man erst einmal so weit, dann wird es im übrigen nicht schwer sein, endlich im Transzendentalen selber die Einheit von Immanenz und Transzendenz zu erkennen. Man wird dann das echte und wahre *τέλος* der *μέθοδος* verstehen und ihr nicht Ziele unterschieben, die sie nicht verfolgen kann und nicht verfolgen will. Nicht aber will sie etwa unter allen Umständen mit dem Realismus in jeder Form und um jeden Preis paktieren. Sie kennt weder Kompromisse noch Pakte. Sie will nur jenen vernünftigen Realismus eben in seiner Vernünftigkeit erhärten, der die Realität selbst als vernunftnotwendig erkennt, in der Erkenntnis dieser Vernunftnotwendigkeit aber schon die selbst vernunftnotwendige Korrelation der immanenten und transzendenten Funktion des Wahrheitsbegriffs, wie ich mich also der Genauigkeit wegen ausdrücken will, mit erkannt hat.

Messer sagt also dem transzendentalen Idealismus weder etwas Neues, noch ihm Widersprechendes, wenn er ausführt: „Die unter günstigen Bedingungen vollzogene Wahrnehmung versichert mich unmittelbar der Existenz eines unabhängig von mir bestehenden Realen. Wenn irgend etwas in diesem Augenblick mir ‚evident‘ ist, derartig ‚einsichtig‘ klar und überzeugend, so ist es z. B. das, dass das Blatt, auf dem ich schreibe, und der Federhalter, den ich dabei in der Hand führe, real in dem eben erwähnten Sinne sind“. Ich sage: Das ist dem transzendentalen Idealismus weder neu, noch widersprechend. Nicht neu. Ist dieser Gedanke doch eine geradezu rührende Rückversetzung in das kindliche Verhalten eines jeden Menschen, da er zum ersten Male einen Federhalter und ein Stück Papier zur Hand nimmt. Ja, wir können in unsere Kindheit noch viel weiter zurückgreifen, um dieses gläubige Verhalten zur Wirklichkeit anzutreffen. Da er als Kind freudig und begehrlich seine Arme der Milchflasche entgegenstreckte, hat sich jeder Mensch, mag er nachher Philosoph oder was immer sonst geworden sein, zum Realen so verhalten, wie es Messer hier in allgemeinrichtiger Weise angibt. Und wenn nun auch der Transzendentalphilosoph bei dieser Gläubigkeit nicht verharren kann, wenn er in der Realität ein gewaltiges Problem sehen lernt, so denkt er doch über jenen kindlichen Glauben nicht gering. Nicht wird dieser etwa als Irrglaube durch den transzendentalen

Idealismus hingestellt. Er erweist sich diesem als eine ὀρθὴ δόξα, der allein der transzendentale Idealismus den λόγον διδόναι, um mit Platon zu reden, kann. So sagt also Messer auch nichts dem transzendentalen Idealismus Widersprechendes. Im Gegenteil, was Messer im guten Glauben ausführt, dem können wir transzendentalen Idealisten erst die Begründung geben, um vom Habitus blosser Gläubigkeit zu dem der Wissenschaftlichkeit im Verhalten zum Realen zu gelangen. Und diese Überführung vom Zustande des Glaubens zu dem der Erkenntnis in Sachen des Realitätsproblems ist uns seit langem nicht fremd. Haben wir transzendentalen Idealisten doch die Kritik der reinen Vernunft gelesen, und einer von uns hat sie sogar geschrieben, und darin geradezu unter den „Grundsätzen" die kurze und klare und bedeutungsvolle Bestimmung: „Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich". Hier aber wird der Rechtsgrund für das deduziert, was dogmatischer Realismus einfach gläubig hinnimmt. Wir transzendentalen Idealisten zweifeln also an der Realität des Federhalters keineswegs, auch wenn wir wissen, warum wir nicht daran zweifeln. Wir zweifeln heute ebenso wenig daran, wie wir früher, als man den Idealisten empfahl, sich an den Wänden die Köpfe einzurennen, um sich von der Realität der „Gegenstände ausser uns" zu überzeugen, so dumm gewesen wären, die Empfehlung zu befolgen. Eine solche demonstratio ad caput, um sich der Realität der Gegenstände ausser uns zu vergewissern, hat nicht nötig, wer die demonstratio per caput leisten kann. Wir wissen also, dass der Gegenstand dem Subjekte als von diesem verschieden „gegeben" sein muss, um von ihm erkannt werden zu können, und dass dieses notwendige „Gegeben"-Sein in der Empfindung angezeigt wird. Es ist also auch uns so klar, dass es uns gar nicht noch klarer gemacht werden kann, dass wir mit dem Federhalter nicht schreiben könnten, wenn er nicht „real" wäre. Aber gerade weil wir wissen, dass das „Gegeben"-Sein des Gegenstandes in der Empfindung für seine Erkennbarkeit notwendig ist, und dass das Papier, auf dem ich jetzt schreibe, und der Federhalter, mit dem ich schreibe, notwendigerweise real sein müssen, um auf dem einen mit dem anderen schreiben zu können, gerade darum wissen wir auch, dass alles Reale notwendigerweise bedingt ist durch die Gesetzlichkeit der Erkenntnis. Denn Notwendigkeit soll doch jenen Bestimmungen zukommen. Und wenn man die Realität von Federhalter, Papier und all den Tausenden und Millionen von Dingen, deren uns „die

unter günstigen Bedingungen vollzogene Wahrnehmung versichert", als notwendig bezeichnet, damit das Subjekt auch nur das Geringste anfangen kann, so ist das richtig. Nur fragen wir, was soll diese Notwendigkeit objektiv für eine vernünftige Bedeutung haben ausserhalb und unabhängig von aller objektiven Vernunft? Man braucht eine solche Frage nur zu stellen, um sie selber als jeden vernünftigen Sinnes bar zu durchschauen. Die „transzendente" Funktion des Wahrheitsbegriffs setzt also den „Gegenstand ausser uns" unabhängig von unserem Belieben und unserer Willkür, aber auch unabhängig von unserem unwillkürlichen Vorstellen und vielmehr dieses abhängig von jenem. Eine „Transzendenz" in diesem Sinne erkennen wir also an. Aber sie setzt ihn nicht unabhängig von den Bedingungen der Erkenntnisgesetzlichkeit als absoluten „Gegenstand an sich". Das hiesse die Vergleichbarkeit von Unvergleichbarem, und sei es auch mit dem Resultate, dass es nicht übereinstimme, setzen. Eine „Transzendenz" in diesem Sinne erkennen wir also nicht an. Denn der Erkenntnisgesetzlichkeit ist alle Gegenständlichkeit immanent. Das ist die klare und bestimmte Bedeutung des Transzendentalen und damit auch die klare und bestimmte Bezeichnung der Position der Transzendentalphilosophie. Sie anerkennt und teilt sogar die Überzeugung des Naiven von der Realität des Federhalters und Papiers, womit und worauf wir schreiben. Aber sie anerkennt und teilt weder die Ansicht des Naiven, dass Federhalter und Papier „Gegenstände an sich" wären, noch die des Phänomenalisten, dass sie Erscheinungen solcher „Gegenstände an sich" wären, die als höhere oder tiefere Wirklichkeit hinter der empirischen Realität von Federhalter und Papier steckten. Diese „Transzendenz" leugnen wir. Wir anerkennen danach keine andere Realität, als die empirische Realität. Der transzendentale Idealismus ist danach selbst empirischer Realismus. Weil man der Verständlichkeit wegen nicht deutlich genug sein kann, wollen wir gleich hinzufügen. Er ist empirischer Realismus hinsichtlich der Realität. Er ist rational und kritisch in Bezug auf die Grundlagen, die die realen Gegenstände konstituieren; also rational in Bezug auf die Gegenstandskonstituentien der Gesetzlichkeit, empirisch in Bezug auf die gegenständlichen Gesetzeskonstitute. Die transzendentalen Grundlagen der empirischen Realität können darum weder empirisch, noch Realitäten sein. Sie sind nicht Dinge neben Dingen, Tatsachen ausser Tatsachen, sondern die Bedingungen der Dinge und Tatsachen, die eben durch jene Dinge und Tatsachen sind, wie sie

selbst darin beschlossen liegen, Bedingungen der Dinge und Tatsachen zu sein. Sie sind ebensowenig ohne die Tatsachen und ausser ihnen, wie die Tatsache ohne sie und ausser ihnen.[1]) Sind sie auch nicht empirisch begründbar und in ihrer objektiven Geltung unabhängig von der Empirie, so sind sie doch nur darum nicht empirisch begründbar, weil sie selbst die empirische Objektivität begründen und, wenn auch unabhängig von der Erfahrung, so doch gerade für diese gelten. Freilich muss ihre objektive Geltung von der subjektiven Erkenntnis der objektiven Geltung unterschieden werden, damit man nicht meine, ihr Erkanntwerden entstehe unabhängig von der Erfahrung, weil sie unabhängig von der Erfahrung gelten. Unter strenger Scheidung der quaestio facti und der quaestio juris betonen wir vielmehr: Unabhängig von der Erfahrung entstehen keine Erkenntnisse, auch diejenigen nicht, deren Bestand unabhängig von der Erfahrung gilt. Messers Ablehnung der Metaphysik vermag ich danach auch zu teilen. Aber stringent wird diese Ablehnung allein durch die transzendentale Methode, nicht durch die contradictio in adjecto einer ungläubigen Gläubigkeit. Die „Dinge da draussen“ leugnen wir nicht. Wohl aber leugnen wir an ihnen eine metaphysische Absolutheit in jeder, sei es naiven, sei es phänomenalistischen Form oder eine Transzendenz im ursprünglich metaphysischem Sinne, ob man sie materialistisch, spiritualistisch, theologisch, oder wie immer sonst denke. Wir leugnen sie, weil wir in dem „da draussen“ schon eine Art und Weise ihrer transzendentalen Bedingtheit erkennen. Wir erkennen es darum also auch als verfehlt, die Welt in „Wesen“ und „Erscheinung“ zu zerreissen. Ebendarum vereinigen sich die Gegensätze von „Immanenz“ und „Transzendenz“ als zwar verschiedene, aber nicht einander ausschliessende, sondern im Begriffe der Erkenntnis selbst notwendig liegende logische Funktionen in jener allgemeinen Einheitsfunktion des Logos, durch die es begriffen wird, dass das dem Subjekte Transzendente, die „Gegenstände ausser uns“, der Sphäre der gegenstandskonstituierenden Erkenntnisbedingungen immanent sind, innerhalb der Erkenntnis selber liegen.

---

[1]) Auch dafür muss ich zur genaueren Ausführung auf meine vorhin erwähnte Arbeit „Über den Begriff des Naturgesetzes“ verweisen; besonders S. 324 ff.

„Wir denken, Ort für Ort,
Sind wir im Innern“.

In der Tat hat Goethe, das Urbild „gegenständlichen Denkens“, aller dogmatischen Verflachung und Verblassung gegenüber, dadurch dass er uns selbst „Ort für Ort“ doch „im Innnern“ denkt, das schlechthin entscheidende Wort gesprochen. Mag der „Tor“, der Mensch als sinn- und hinfälliges Subjekt, ein Wesen ausser sich suchen. Insofern der Mensch erkennt, an der Erkenntnis teilhat, weiss er auch, dass diese es „ewig hervorbringt“. Aber freilich ist auf das „ewig“ zu merken, wenn man nicht auch den energievollsten Verfechter „gegenständlichen Denkens“ zum Subjektivisten herabwürdigen will.

„Nichts ist drinnen, nichts ist draussen,
Denn was innen, das ist aussen“.

Dass dieses: „was innen, das ist aussen“ kein unbestimmtes „Schwanken“ (als ob er nicht gewusst, was er sage,) sondern eine klar und deutlich erreichte Position ist, wird man nun endlich verstehen müssen. Man wird dann auch verstehen, dass mit der Einsicht Kants, wonach die gegenstandskonstituierenden Bedingungen nicht selbst wieder Gegenstände sein können, ein noch strengerer und konsequenterer Ernst zu machen ist, als Kant mit dieser seiner eigenen grundlegenden Einsicht selber es getan hatte. Es war eine der entscheidenden Leistungen Fichtes, dass er diese Einsicht dauernd befestigte und ihr auch sprachlich dadurch zum adäquaten Ausdruck verhalf, dass er den Inbegriff der Bedingungen der Gegenständlichkeit mit „Ich“ zu bezeichnen wagte, gerade um ihn als Inbegriff der Bedingungen der Gegenständlichkeit von den Gegenständen als solchen deutlich zu unterscheiden. Das mag anfangs missverständlich gewesen sein, weil es die Vermutung einer Gleichsetzung des „Ich“ mit dem einzelnen Individuum, dem Subjekt als einem existierenden Dinge nahelegen konnte. Wie fern aber Fichte in Wahrheit eine solche Gleichsetzung gelegen, das weiss heute wohl jeder, dem selber Fichtescher Geist überhaupt nicht in unerreichbarer Ferne liegt. Wer also z. B. heute noch Hansnarr genug wäre, um in Fichte, dem schärfsten Gegner ebensowohl der dogmatischen Spekulationen Schellingscher Naturphilosophie, wie auch alles Subjektivismus, alles theoretischen, wie

praktischen Egoismus, einen Subjektivisten oder gar Solipsisten zu sehen, der hätte nicht Anspruch darauf, dass sich die Wissenschaft durch Rücksicht auf ihn und Mitleid mit ihm bestimmen lasse, jene grundlegende Einsicht sich auch nur im Ausdruck verkümmern zu lassen.

Weil also die transzendentalen Bedingungen der Gegenstände und die Gegenstände als solche nicht zwei Welten neben oder hinter einander sind, weil kein Gegenstand eben Gegenstand ist, ohne durch transzendentale Bedingungen gesetzlich konstituiert zu sein und keine transzendentale Bedingung eben transzendentale Bedingung ist, ohne gegenstandskonstituierend zu sein, so dürfte sich Messer für das, was er über die allgemein gesetzmässige Bedingtheit der Wirklichkeit auch in Ansehung der Geschichte bemerkt, geradezu auf frühere Ausführungen von mir berufen können. Aber freilich ist damit keineswegs die von Windelband inaugurierte methodologische Unterscheidung von Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft aufgehoben. Im Gegenteil sie erhält dadurch ein neues Argument. Nur hat man dabei allerdings auch auf den Unterschied zwischen der Konvergenz im Verhältnis der Besonderheiten zur Allgemeinheit der Gesetzlichkeit und der Divergenz der Besonderheiten unter einander zu achten,[1]) sowie man die unterscheidende Funktion der Wertbeziehung in der Geschichte nicht übersehen darf.

Jedenfalls wird aber auch allein auf Grund der transzendentalen Bedingtheit aller Wirklichkeit das verständlich, was jeder Mensch, auch nur um Mensch zu sein, immer schon voraussetzen muss: „Ohne ein Ideal über sich zu haben", so hat A. Riehl den Sachverhalt einmal ganz vortrefflich ausgedrückt, „kann der Mensch im geistigen Sinne des Wortes nicht aufrecht gehen. Dieses Übermenschliche, Vorbildliche ist die Welt der geistigen Werte; — auch der Grösste hat diese Welt noch über sich, wie er sie zugleich in sich trägt. Diese Werte aber, die das Handeln des Menschen leiten und seine Gesinnung beseelen, werden nicht erfunden, oder durch Umwertung neu geprägt; sie werden entdeckt und gleichwie die Sterne am Himmel treten sie nach und nach mit dem Fortschritte der Kultur in den Gesichtskreis des Menschen. Es sind

---

[1]) Auch dazu vergleiche man „Über den Begriff des Naturgesetzes" S. 332.

nicht alte Werte, nicht neue Werte, es sind die Werte."[1]) Die objektive Gültigkeit dieser weder „alten", noch „neuen", weil zeitlos ewigen Werte muss bestehen und als von ihm selbst unabhängig vom Subjekte vorausgesetzt werden, wenn es in der Zeit mit seinem Handeln und seiner Gesinnung für diese selbst irgend einen Sinn in Anspruch nehmen, durch sein Handeln und seine Gesinnung im Leben die Wirklichkeit und sein Leben wertvoll gestalten will. Damit ist aber auch vorausgesetzt, dass die Wirklichkeit überhaupt wertvoll gestaltbar, dass sie so beschaffen ist, dass sich in ihr Werte darstellen lassen. Wäre aber die Wirklichkeit ein starres, vernunftfremdes Absolutum, ein der Vernunft absolut gegenüberstehendes „An-Sich", so wäre diese Voraussetzung in alle Wege unerfüllbar. Erfüllbar kann sie allein sein durch die transzendental-vernunftgesetzliche Bedingtheit der Wirklichkeit. Damit ist aber auch gesagt, dass die ewige „Welt der Werte" nicht eine Welt des Jenseits ist und durch sie die Wirklichkeit wieder verdoppelt würde. Werte sind Überwirklichkeiten, Ideale, „ewige Aufgaben," die allein in der Einen Wirklichkeit verwirklicht, dargestellt, erfüllt werden sollen. Der Menschheit, so hat Fichte in unübertrefflicher Klarheit erkannt, „bricht die Ewigkeit nicht erst jenseits des Grabes an, sondern sie kommt ihr mitten in ihre Gegenwart hinein". Und auch dafür, dass die Ewigkeit in die Zeit eingehe, dass die Werte realisiert werden können, auch dafür ist die Wirklichkeit vernunftnotwendigerweise selbst erfordert.

Damit ist nun wohl das Verhältnis von transzendentalem Idealismus und Realismus klar und scharf bestimmt. Erkennt der Realismus die Realität als vernunftnotwendigbedingt für Erkenntnis und Leben, so ist er selber vernünftig und kritisch. Als solcher bleibt er innerhalb des Kritizismus im Idealismus gewahrt, ist im guten, von Hegel bezeichneten Sinne des Wortes „aufgehoben" im transzendentalen Idealismus. Sieht der Realismus die Realität nicht als vernunftnotwendigbedingt an, sondern weist er ihr in einer Sphäre ausser aller Vernunftnotwendigkeit ein absolutes Dasein an und möchte doch für jenes sein Ansehen und diese seine Anweisung selbst einen Vernunftanspruch erheben, also der vermeintlichen Absolutheit und Unvernunft d. i. der absoluten Unvernunft innerhalb der Sphäre der Vernunftgesetzlichkeit eine Stelle sichern,

[1]) Alois Riehl, Friedrich Nietzsche, der Künstler und der Denker. S. 170.

dann weiss er nicht, was er will. Er ist selber weder vernünftig noch kritisch. Die Realität soll ihm ausserhalb der Vernunft stehen, und er möchte doch mit Vernunft wenigstens das sagen können. Mit seiner von Realität bloss träumenden Unvernunft ist also eine vernünftige Diskussion nicht möglich. Wie innerhalb des Kritizismus der transzendentale Idealismus jenen vernünftigen also echte Realität denkenden Realismus in sich aufnimmt und bewahrt, so überlässt er diesen unvernünftigen Realismus, als einen Realismus ohne echte Realität, seinem Schicksal:

„Ins Nichts zurück mit dir, — — — —
Ins Nichts, ins Nichts!“

Rezensionen.

Ueberweg, Friedrich. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Dritter Teil. Die Neuzeit bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. Elfte Auflage. Vollständig neu bearbeitet und herausgegeben von **Max Frischeisen-Köhler.** Berlin, Ernst Siegfried Mittler & Sohn, 1914. (XI u. 439 u. 144 S.)

Dreissig Jahre lang, von 1876—1906, hat Max Heinze die Bearbeitung der immer wieder notwendig werdenden neuen Auflagen von Ueberwegs altehrwürdigem, in seiner Weise unersetzlichem und unvergleichlichem Grundriss besorgt. In dankbarer Treue werden wir stets seiner hohen Verdienste bei dieser oft dornenvollen Redaktion gedenken. Immerhin, als er dann 1907 aus Altersrücksichten von der Fortführung seiner Tätigkeit Abstand nahm (er starb im Herbst 1909; vgl. den Nekrolog auf ihn aus der Feder Hans Vaihingers in dieser Zeitschrift Bd. XIV 1909 S. 349 ff.), und eine neue Auflage erforderlich wurde, da handelte es sich um die Notwendigkeit einer energischen und tiefgreifenden Umgestaltung. Es konnte nicht damit getan sein, nur die neue Literatur einzuordnen und den ursprünglichen, noch von Ueberweg stammenden Textbestand hier und da zu ergänzen oder zu berichtigen: die Darstellung musste einer Reform an Haupt und Gliedern unterworfen werden.

In diesem Sinne hat Max Frischeisen-Köhler als Bearbeiter des 3. Bandes in der Tat seine Aufgabe erfasst. Er hat reinen Tisch gemacht, sodass seine Arbeit weit über den Rahmen einer blossen Umgestaltung hinausgeht und den Wert einer vollen und selbständigen philosophischen Leistung besitzt. Abgesehen von der beträchtlichen äusseren Umfangsvermehrung (jetzt 583 Seiten gegen 442 Seiten der 10. Aufl.), so ist nun die Darstellung endlich wirklich lesbar geworden; der alte, etwas spröde Ton ist fast ganz verschwunden — man verspürt überall das Walten eines lebhaften Temperamentes und die Wirksamkeit einer fest zugreifenden und grosszügig gestaltenden Hand. Mit Recht ist eine Umgruppierung des Stoffes vorgenommen. Der grosse Zusammenhang in der Entwicklung der philosophischen Forschung ist in dem Reichtum seiner Motive und Gliederungen, sowie in der Fülle seiner Beziehungen zu den anderen Gebieten der Kultur kräftiger und ungleich eindrucksvoller herausgearbeitet, als es vordem der Fall war.

Denn das ist nun der für die neue Darstellung jener Entwicklung massgebende Gesichtspunkt: die Geschichte der Philosophie erscheint hier nicht als orientiert an nur einem einzigen systematischen Grundgedanken, der wie ein roter Faden alle ihre Stufen durchzieht und ihre Bindung zu einer leicht abschliessbaren Einheit ermöglicht; sie wird vielmehr aufgefasst als ein Kreuzungspunkt von Anregungen und Motiven, die sowohl aus ihrer eigenen Entwickelung als auch — und dies besonders stark — aus der allgemeinen Lage und Bewegung der geistigen Kultur herstammen, unter deren stetiger Einwirkung die Philosophie ihren Fortgang vollzieht. Nach dem Vorbild von Dilthey und Windelband soll „die Entwickelung des philosophischen Denkens im Zusammenhang mit den Wandlungen der allgemeinen Geisteskultur“ begriffen werden, weil „die philosophische Gedankenbewegung der neueren Zeit viel verschlungener, viel stärker von

mannigfach sich kreuzenden und einschränkenden metaphysischen und religiösen Motiven bestimmt ist, als systematische, von den Problemstellungen unserer Tage ausgehende Interpretationen und Konstruktionen es erscheinen lassen“ (Vorwort S. VII).

Dass sich in dieser Erklärung, die von programmatischer und grundsätzlicher Bedeutung ist, ein leiser Stachel gegen die Marburger und ihre Behandlung des geschichtlichen Stoffes birgt, ist für den Kundigen leicht durchschaubar. Zugleich aber und sicherlich vollbewusst wird eines der schwersten Probleme unserer Wissenschaft, das Problem der Methode der geschichtlichen Forschung überhaupt und der philosophiegeschichtlichen im besonderen, aufgeworfen oder vielmehr von einer bestimmten Ueberzeugung und Stellungnahme aus bereits beantwortet. Denn es ist doch nicht so unausgemacht, dass nicht auch das z. B. von Dilthey befolgte Verfahren auf bestimmten systematischen Voraussetzungen beruhe, ganz abgesehen von den aus seiner eigentümlich differenzierten Persönlichkeit sich ergebenden besonderen psychologischen Bedingungen. Gewiss hatte er, als Schüler Rankes, das Bestreben, die Quellen in möglichster Unvoreingenommenheit auf sich wirken zu lassen. Und doch war auch dieses Bestreben notwendigerweise von systematischen Konstruktions- und Interpretationsgesichtspunkten geleitet. Das Thema: ‚Dilthey als Historiker‘ böte einen ergiebigen Stoff, der sich äusserlich nunmehr auch insofern leichter behandeln liesse, als jetzt dankenswerterweise eine umfassende Sammlung und Veröffentlichung seiner Aufsätze vorgenommen wird (erscheint bei B. G. Teubner). Einen entscheidenden Einfluss auf seine Art, die Dinge der geschichtlichen Welt zu sehen und darzustellen, hat m. E. die Geschichtsphilosophie und Geschichtsauffassung der Romantik, hier in erster Linie die Schleiermachers, ausgeübt. Und sie hat auf seinen ausserordentlich empfänglichen Geist sicherlich umso tiefer eingewirkt, als sein Wesen derjenigen Lebensstimmung, aus der jene Geschichtsphilosophie erwuchs, eng verwandt war, als sein Denken, Wollen und Fühlen ihrer Weltanschauung gerade in den entscheidenden Zügen, in der Betonung des individuellen und des irrationalen Faktors im Leben und in der Geschichte und in der Vorliebe gerade für diese Faktoren, in weitem Umfange entgegenkam. Seine Betrachtungsweise hat einen ausgesprochen kulturgeschichtlichen und kulturpsychologischen Charakter. Aber auch in dieser Form muss sie sich logisch und grundsätzlich auf einen bestimmten Begriff der Philosophie stützen, wenn sie aus der Mannigfaltigkeit und Bewegtheit der Kulturerscheinungen diejenige Gruppe von Erscheinungen herausheben und bestimmen will, die als philosophische im eigentlichen Sinne zu gelten haben. Dieser, der geschichtlichen Forschung notwendig vorauszusetzende Begriff wird aber gewonnen durch die logische Bezugnahme auf denjenigen Geltungssinn und Bedeutungswert, der als mit dem Wesen der Philosophie immanent verbunden gedacht wird. So sind es, soweit ich sehe, letzte Differenzen und Divergenzen in der Auffassung und Bestimmung des Wesens, des Begriffs, des Geltungssinnes der Philosophie selber, die jene Verschiedenheit in der geschichtlichen Behandlung der Philosophie und ihrer Entwickelung bedingen. Wird aus diesem Grunde eine volle Einigung und Versöhnung zwischen den beiden konkurrierenden Methoden kaum möglich sein, wird man sich damit zufrieden geben müssen, statt die eine gegen die andere auszuspielen, vielmehr eine jede in ihrer relativen Geltung und Berechtigung zu verstehen, so ist es auch unmöglich, der einen oder der anderen einen höheren Rang in Bezug auf die Treue bei der Wiedergabe des historischen Bestandes und Zusammenhanges zuzuweisen, ohne wieder eine umfassende systematische Voraussetzung zu machen. Denn auf andere Weise ist ja ein Kriterium für den Zweck jener Abwertung nicht zu gewinnen. — —

Von jenem oben genauer bezeichneten Standpunkt aus hat nun Frischeisen-Köhler die Umarbeitung nahezu des gesamten Textes des Grossgedruckten, der die allgemeine Würdigung der einzelnen grossen geistesgeschichtlichen Bewegungen sowie der betreffenden, ihnen ange-

hörigen Denker enthält, ferner beinahe der Hälfte von dem Text des Kleingedruckten, der die eingehende Wiedergabe der philosophischen Lehren im sorgfältigen Anschluss an die Quellen gibt, vorgenommen. Da begegnen auf Schritt und Tritt recht erhebliche Verbesserungen, von denen hier nur einige wenige genannt seien. Mit Recht ist Francis Bacon jetzt der Zeit des Ueberganges zuerteilt; wesentlich bereichert und vertieft sind u. a. die Ausführungen über Galilei, Hobbes, Descartes, Mersenne, Pierre Bayle, Voltaire, Adam Smith, Shaftesbury, Lessing, Rousseau, D. Hume, dessen für die Entwickelung und Ueberwindung der Aufklärung so wichtige Religionsphilosophie nun erst zur Berücksichtigung gelangt ist. Ueberhaupt weisen diejenigen Partieen, die den allgemeinen Geist der Aufklärungszeit kennzeichnen, so grosse Verbesserungen auf, dass man sie dem Besten, was bis jetzt über diese so interessante Periode vom Standpunkt der allgemeinen Geistes- und Kulturgeschichte aus gesagt worden ist, zurechnen muss.

Eine genauere Berücksichtigung verlangt die mit grosser Denkenergie, aber offenbar auch mit grosser Liebe vorgenommene entscheidende Umgestaltung, die der Darstellung der Philosophie Kants zu Teil geworden ist. Die Wiedergabe des Kritizismus bedeutet bei aller durch die Umstände gebotenen Knappheit eine treffliche Leistung, die ich unbedingt anerkenne, wenn ich auch der von Fr.-K. geübten Kritik in grundlegenden Punkten nicht zuzustimmen vermag. Gemäss des für die ganze Bearbeitung massgebenden Gesichtspunktes ist der ausserordentlich schwierige Versuch gemacht, ein rein historisches Verständnis Kants zu gewinnen, also jede apologetische Absicht und jede von einer bestimmten systematischen Ueberzeugung und Einstellung aus vorgehende Interpretation auszuschalten. Der „Wortlaut" selber soll ohne Künstelei und in ungebrochener Weise zu seinem Recht gelangen. Es soll nichts in Kant hineingelesen, nichts aus ihm herausgelesen werden, was sich nicht aus den Quellen klipp und klar belegen und beglaubigen lässt. Geht man so vor, dann ergäbe sich zweifellos eine Mehrheit von Deutungs- und Auffassungsmöglichkeiten, für die im System Kants selber die Voraussetzungen lägen (S. 319). Zum Beweis dafür werden in scharfsinniger Charakteristik jene Einwände und Bedenken zusammengestellt und entwickelt, die alsbald nach dem ersten Erscheinen der Vernunftkritik geäussert und dann in der Folgezeit immer wieder erneuert worden sind, und die sich nicht sowohl gegen die Aufstellung als gegen die (scheinbar) nicht einstimmige und in sich nicht folgerichtige Verwendung des Begriffes des Apriori und des Begriffes des Dinges an sich richten. Fr.-K. betont, dass in den bezeichneten Punkten bei Kant fraglos gewisse Unstimmigkeiten und Unausgeglichenheiten vorhanden seien, über die alle Rechtfertigungsversuche, so viele deren auch unternommen wären, nicht hinwegtäuschen könnten, sobald man den Wortlaut fest im Auge behalte.

Es ist hier natürlich nicht möglich, das Recht jener Einwände nachzuprüfen; denn das hiesse beinahe, die ganze Kant-Frage aufrollen. Ich kann nur angeben, dass mir jenes Recht nicht einwandfrei zu sein scheint, und dass mich auch Fr.-K.'s Ausführungen (gleich denen von Fr. H. Jacobi oder Aenesidem-Schulze oder Schleiermacher) nicht davon überzeugt haben, dass Kants System an den bezeichneten Widersprüchen leide. Jene Interpreten, deren Deutungen „mit dem Wortlaut nicht nur der transzendentalen Aesthetik, sondern sämtlicher kritischen Schriften in Widerspruch" stehen (S. 321), haben doch gleichfalls den Kant-Text vor sich und lesen ihn mit Achtung vor dem Wortlaut. Cohen zwar hat von Anfang an betont, dass ihm neben der Gewinnung des eigentlichen Sinnes der Vernunftkritik, von dem er sicherlich mit Recht urteilte, er sei bis dahin unentdeckt geblieben, zugleich die systematische Fortbildung der Philosophie Kants am Herzen liege. Wie aber steht es, um nicht immer die bösen Marburger heranzuziehen, mit Riehl und Bauch? Gerade Riehl, dem Frischeisen-Köhler schon in seinem Bestreben nach historischer Treue sehr nahe steht, hat jene Einwände gegen die Verwendung des Begriffes des Dinges an sich

bei Kant als auf Missverständnissen beruhend nachgewiesen (Der philosophische Kritizismus Bd. I, 1908, S. 572). Und stimmt es nicht zum Nachdenken, dass so verschiedene Forscher, wie die genannten, die noch dazu von ganz verschiedenen Gesichtspunkten und Arbeitsgebieten aus an das Studium Kants herantreten, sich in zunehmendem Masse in der Tendenz einigen, in dem Begriff des Dinges an sich einen methodisch gemeinten Grundbegriff zu erblicken, wie Fr.-K. selber hervorhebt? Ferner: Was heisst „Wortlaut"? Liegt in diesem Begriff nicht bereits ein schwieriges erkenntnistheoretisches Problem verborgen? Und besteht wirklich ein „Gegensatz" zwischen dem transzendentalen Idealismus, „der ein Wissen von dem Dasein der Dinge an sich einschliesst, und der Erkenntniskritik, die, nach ihrer letzten Konsequenz entwickelt, eine Rechtfertigung aller Begriffe aus den Bedingungen der Erkenntnis überhaupt fordert" (S. 325)? Der transzendentale Idealismus ist der für Kant charakteristische Gesichtspunkt bei der Durchführung seines erkenntniskritischen Unternehmens. Das „Wissen" von dem Dasein der Dinge an sich streitet m. E. darum nicht gegen die „Rechtfertigung" aller Begriffe aus den Bedingungen der Erkenntnis überhaupt, weil nach dem Sinn der Transzendentalphilosophie „Wissen" die Begründung und Rechtfertigung eines Begriffs aus den Bedingungen der Erkenntnis bedeutet.

Und schliesslich nimmt auch Fr.-K. selber Deutungen, Umdeutungen, Zurechtdeutungen vor. Warum auch nicht? Es kommt dabei in erster Linie auf den Geist, auf die Qualität und auf den Takt an. Diese Modalitäten weist aber Fr.-K.'s Versuch in einer beachtenswerten und durchaus diskutabeln Form auf, wie zwei Beispiele belegen. So haben manche Forscher, u. zw. im Sinne des Tadels, auf einen gewissen psychologistischen Einschlag in der Vernunftkritik hingewiesen, einen Fehler, den Kant dadurch begangen habe, dass er im allzu nahen Anschluss an die Psychologie seiner Zeit (wohl an Tetens) beständig vom Erkenntnis*vermögen* spreche und darunter gewisse psychologische Kräfte verstehe. Demgegenüber bemerkt Fr.-K. treffend: „Eine solche Uebernahme besitzt einen mehr accidentellen Charakter, so dass sie aus dem logischen Aufbau des Systems auch ganz entfernt und etwa die Unterscheidung verschiedener Erkenntnisvermögen (Sinnlichkeit und Verstand) durch die Unterscheidung verschiedener Erkenntnisarten ersetzt werden könnte" (S. 320). Man kann, so scheint mir, in diesem Ansatz zu einer Rechtfertigung der Kantischen Position an diesem Punkte noch weiter gehen, etwa nach der Richtung, die E. v. Aster einmal bei der Besprechung des Kant-Buches von Paul Menzer einschlägt. Hier sagt v. Aster mit gutem Grunde, dass der Begriff des „Vermögens" doch nicht nur eine psychologische, sondern auch eine erkenntnistheoretische Bedeutung habe, deren Wesen er dann genauer kennzeichnet (vgl. Kantstudien, Bd. XVI, 1911, S. 450). Und das zweite Beispiel. Um „den angeblichen Widerspruch schwinden zu lassen, in den sich Kant verwickelt haben soll, indem er vermittelst der Kategorien und Grundsätze, welche die Analytik auf die Erscheinungen beschränkt hat, das Dasein der Dinge an sich bewiesen habe", schlägt Fr.-K. eine Scheidung zwischen dem empirischen Realismus und dem psychologischen oder materialen Idealismus, für dessen Vertretung Berkeley haftbar zu machen ist, vor (S. 325). Und um nun kein falsches Bild von dem Verhältnis Fr.-K.'s zur Philosophie Kants entstehen zu lassen, will ich nicht unerwähnt lassen, dass auch ihm die Erarbeitung des kritischen Standpunktes und seine Durchführung für den Zweck der logischen Begründung der Kultur als eine der allergrössten Leistungen des Denkens, als eine Tat von weltgeschichtlicher Bedeutung gilt. Auch ihm ist Kant nicht nur ein Abschluss, sondern der unendlich fruchtbare Ausgangspunkt für eine unübersehbar reiche Entwickelung der Philosophie.

Frischeisen-Köhlers Leistung als Ganzes gewertet, fordert zu der entschiedenen Anerkennung, dass in der von ihm bearbeiteten Periode der Geschichte der Philosophie alle Erscheinungen von einer ungleich grösseren Tiefe her gesehen und erfasst sind, als das bei den früheren Auflagen der

Fall war. Der ungeheure Stoff wird grundsätzlich nicht nur, ja, er wird nicht zuerst in seiner rein philosophischen und theoretischen Bedeutsamkeit, sondern er wird vor allem in seiner vielfältigen Verwurzelung in den allgemeinen Zusammenhängen und Bewegungen seiner Zeit und Kultur erfasst und dargestellt. Indem aber diese Darstellung einer bestimmten Periode der philosophischen Entwickelung orientiert ist an dem Gedanken der Abhängigkeit dieser Entwickelung von dem Werden jener allgemeinen Kulturverhältnisse, weitet sie sich zu einer immanenten Charakteristik eines Hauptstückes der geistigen Gesittung der Neuzeit. Und wir erhalten mittelbar, aber deutlich greifbar, einen durch die Weite und Tiefe des Gesichtspunktes hervorragenden Beitrag zur Geschichte der allgemeinen Kulturentwickelung selber. Ja, man wird vielleicht sagen dürfen, dass sich das Interesse und das Schwergewicht dieser bedeutenden, vom Geiste Diltheys bestimmten Leistung im Wesentlichen nach dieser kulturgeschichtlichen Seite hin erstrecken. Und man gewinnt einen guten Einblick in das Wesen und in die Bedeutung dieser Leistung, wenn man sie mit den geschichtlichen Darstellungen etwa von Bauch, Ernst Cassirer, Karl Vorländer vergleicht, um hier nur einige der besten und am meisten typischen Vertreter der anders gerichteten Betrachtungsart der geschichtlichen Entwickelung der Philosophie zu nennen.

Berlin. **Arthur Liebert.**

Spann, Othmar, Dr., o. ö. Professor der Nationalökonomie und Statistik. Kurz gefasstes System der Gesellschaftslehre. Berlin 1914. J. Guttentag (XVI u. 384 S.).

Vor einigen Jahren veröffentlichte Othmar Spann eine „dogmenkritische“ Untersuchung „Wirtschaft und Gesellschaft“; das vorliegende „System“ soll gleichsam den zweiten Band zu jener methodologischen Kritik bilden, darum fehlt ihm die „durchgängige Auseinandersetzung mit der heute so umfangreichen Literatur der Gesellschaftslehre“ Es ist dem Verfasser vor allem zu tun um „die Darstellung und Begründung der Einheitstheorien (Individualismus, Universalismus usw.), die Herausarbeitung des Gesamtbaues der menschlichen Gesellschaft und die Klärung des Systems der gesellschaftlichen Wissenschaften, überhaupt die Uebersicht, die Zusammenfassung, das Begriffliche und Methodische.“ Der heute fast allein herrschenden empiristisch-realistischen Behandlung der einzelnen Gebiete der Gesellschaftslehre ist Spann so weit als irgend möglich aus dem Wege gegangen; er tritt ein für eine scharfe Scheidung zwischen entwicklungsgeschichtlicher, genetischer Forschung und beschreibender, zergliedernder und theoretischer Gesellschaftslehre. Das „kristallene Fundament“ der Gesellschaftswissenschaften sind immer die reinen Begriffe ihrer Gegenstände. Die reine Begriffsarbeit auf der einen Seite, die systematische Anknüpfung an die Philosophie auf der andern, beides muss nach Spann bei jeder gesellschaftswissenschaftlichen Untersuchung in den Vordergrund treten, auch dann, wenn „ein weitschichtiger beschreibend-empirischer Unterbau der Gesellschaftslehre vorhanden sein wird.“ Wir müssen anerkennen, dass der Verfasser nicht von dem einmal eingeschlagenen Wege abgewichen ist, sondern in engstem Konnex mit der Philosophie zu bleiben suchte, wodurch sein Buch sich vorteilhaft abhebt von vielen „soziologischen“ Untersuchungen, die in letzter Zeit in erschreckend grosser Zahl erschienen sind. Wie wichtig und wertvoll Spann die Gesellschaftslehre hält, ersieht der Leser schon aus dem ersten Kapitel, das von „der Würde der gesellschaftlichen Erkenntnis“ handelt und in dem der Verfasser die Ansicht vertritt, dass die Kenntnis der Gesellschaft wichtiger sei, als die der Natur, denn die gesellschaftliche Erkenntnis schöpft aus dem Erlebnis; wir erkennen, indem wir unseren Gegenstand von innen her verstehen. So fordert die Gesellschaftslehre gleich der Philosophie neben der logischen auch eine innere Anstrengung — eine Persönlichkeit. Das Kapitel „Wie ist Gesellschaftslehre neben den einzelnen Gesellschaftswissenschaften mög-

lich?" enthält einen kurzen Ueberblick über den gegenwärtigen Stand der Schulen und Methoden in der Gesellschaftslehre. Hier setzt sich Spann vor allem mit Simmel auseinander, dessen formalistische Theorie er als erkenntnistheoretisch unzulänglich ablehnt, worauf er in Kürze seinen eignen Standpunkt entwickelt: „Gesellschaftslehre oder Soziologie ist allgemeine Gesellschaftswissenschaft, aber nicht als Synthese aller gesellschaftlichen Einzelwissenschaften gedacht, sondern als jene Wissenschaft, deren einheitlicher Gegenstand die menschliche Geseltschaft als Ganzes bildet." Zwei Hauptfragen sind hier zu beantworten, einmal: Was ist überhaupt Gesellschaft? und zum andern: Wie gliedert sich Gesellschaft nach verschiedenen Teilgebieten oder Arten ihrer Erscheinungen (als Wirtschaft, Recht, Staat usw.) und welches ist deren organischer Zusammenhang? Die Beantwortung der ersten Frage führt zu einem allgemeinen oder formalen Gesellschaftsbegriff, während wir bei der zweiten, die die „Besonderungen" der Gesellschaft einschliesst, den sachlichen oder materialen Gesellschaftsbegriff erhalten. Oberflächlich betrachtet, könnte man an eine gewisse Uebereinstimmung mit der Simmelschen Definition glauben, aber Simmel fasst den Begriff der Gesellschaft erheblich weiter: „wo mehrere Individuen in Wechselwirkung treten," da existiert nach Simmel Gesellschaft; ihm ist die Soziologie nur eine neue Methode, die sich zu den einzelnen Gesellschaftswissenschaften verhält wie die Geometrie zur Physik und Chemie. Soziologie ist rein induktiv und nichts anderes als eine soziale Einzelwissenschaft. Spann dagegen, der gegen alle biologischen und anderen Sonderrichtungen in der Gesellschaftslehre ist, verwirft auch den Formbegriff, wie ihn neben Simmel noch Dilthey und Stammler vertreten, denn nach Spann werden die „Inhalte" von gar keiner theoretischen Gesellschaftswissenschaft erfasst, sondern stets „rein ethisch, politisch, technologisch, privatwirtschaftlich oder sonstwie teleologisch" betrachtet. Es würde zu weit führen, wollten wir im Rahmen einer Rezension das Für und Wider erörtern, wir wollen uns vor allen Dingen die Frage beantworten, die sozusagen den Kernpunkt des ganzen Spannschen „Systems" bildet: Welches ist der Begriff der Gesellschaft? Spann geht von zwei „Elementen" aus: 1. den seelischen Erregungen (Sinnesempfindungen, Gedanken, Gefühlen und Willensakten), 2. dem „Handeln", das nach aussen hin in unmittelbaren Wirkungen zum Ausdruck kommt; demnach ist Gesellschaft „seelisches und handelndes Verbundensein." Ferner unterscheidet Spann zwei „Grundvorgänge", in denen Empfindung und Handeln, das heisst, die zwei letzten Bestandteile jeder gesellschaftlichen Erscheinung sich abspielen: Vergemeinschaftung, d. i. „innere seelische Verankerung eines Menschen in einem andern durch Widerhall (Reflex) des Empfindens und Vergenossenschaftung, d. i. äusserliche mechanische Gemeinsamkeit der Handelnden. Beide Grundvorgänge können auch nach ihrer zuständlichen Seite hin betrachtet werden. Das Resultat ist also: geistige Gemeinsamkeit ergibt das Gebilde der Gemeinschaft, handelnde Gemeinsamkeit das Gebilde der Genossenschaft. Dazu kommen die verschiedenen „Hilfsvorgänge und Hilfsgebilde", Mitteilung, organisiertes Handeln usw. Die Güter als „uneigentliche Mittel der Gesellschaft" sind Hilfsmittel des Handelns. Die Elemende der Gesellschaft, Empfinden und Handeln, werden in individueller Bestimmtheit oder Artung verwirklicht. Hier unterscheidet Spann Empfindungsweise oder Begabung und Handlungsweise oder Technik. Eingehend erörtert der Verfasser dann Gemeinschaft und Genossenschaft, und indem er die Frage nach den sachlichen Bedingtheiten und inhaltlichen Gestaltungen zu beantworten sucht, kommt er zum „Lebensinhalte der Gesellschaft". Der Lebensinhalt ist als System, d. i. in einem organischen Zusammenhange, nur von den Lebenszielen des Menschen aus zu erkennen. Um die Frage nach dem System der menschlichen Ziele zu beanworten, geht Spann vom isolierten Menschen im Sinne Robinsons aus. Die Lebenserscheinungen des isolierten Menschen (!) äussern sich in folgenden Verhaltungsweisen: „des Denkens oder Erkennens (Wissenschaft) des ästhetischen Fühlens oder Empfindens (Kunst), des metaphysischen Empfindens

des Weltganzen (Religion, Philosophie) und auf dem Gebiete des Willens endlich das System eines bestimmten Sollens: die Moral." Zur Sicherstellung und Erfüllung dieser Lebensinhalte ist ein Handeln notwendig: dieses Gesamtsystem dienenden Handelns ist die Wirtschaft! Diese Gegenüberstellung entspricht des Verfassers grundsätzlicher Trennung von Empfinden und Handeln.

Die geistigen Systeme des Logischen, Aesthetischen, Religiösen usw. sind nicht nur Zielsysteme, indem sie Ziele für das Handeln enthalten, sondern sind noch etwas, das sich selbst darstellt, „indem es sich in einem System von psychischen Inhalten aufbaut, d. h. vergegenständlicht, objektiviert. „Wissenschaft, Kunst, Religion, Philosophie, Moral, das sind systematische Vergegenständlichungen geistiger Inhalte." Diese geistigen Verhaltungsweisen sind also keineswegs an sich ein Handeln! Denn Handeln ist Mittel für Ziele durch Beschaffung und Anwendung von Gütern, daher dienend. Spann vertritt also die Ursprünglichkeit jener sytematischen Vergegenständlichungen der geistigen Inhalte.

Wir sind hier sozusagen bei dem Stützpunkt des ganzen „Systems" angelangt; das Hauptergebnis des Spannschen Buches ist die Herausarbeitung der Vergegenständlichungs- oder Objektivations-Systeme, die nach dem Verfasser — wenn man vom Ganzen des gesellschaftlichen Lebens ausgeht — (gesellschaftliche) Teilgestaltungen sind. —

Während der Verfasser also im zweiten Buche den Aufbau der Gesellschaft veranschaulicht (formeller Aufbau, Lebensinhalt usw.), entwickelt er im dritten Buche die Einheitstheorien der Gesellschaft: Individualismus, Universalismus, Abgeschiedenheitslehre. Manches interessante Problem wird hier in eigenartiger, scharfsinniger Weise behandelt; das etwas knappe vierte Buch handelt vom Verhältnis Philosophie und Gesellschaftslehre. Beide gehen nach Spann auf das gleiche Nacherleben zurück, d. h. der Gegenstand aller Gesellschaftswissenschaft ist „durch und durch ethisch und nur durch inneres Verstehen und Nachbilden zu erforschen," was aber nie und nimmer eine psychologische Aufgabe ist. Hier stimmt Spann mit Simmel überein, der eine scharfe Grenze zwischen Soziologie und Psychologie zieht, ja sogar eine Trennung der Soziologie von der „Sozialpsychologie" verficht. Für den Gesellschaftsforscher ist nach Spann dasselbe innere Erlebnis wesentlich, das auch aller Philosophie zugrunde liegt.

In einem eigenen Kapitel behandelt Spann „die Begründung der Gesellschaftslehre durch Kant und Fichte." Wie Kant die Autonomie der Vernunft vertritt, die grundlegend für das Wesen der Ethik ist, so muss die Gesellschaftslehre — weil sie „ethisch" ist — denselben Weg gehen.

Spann bekämpft vor allem die „Synthese von Kant und Marx." Eine Synthese von Kants so tief fundiertem Individualismus mit der sozialistischen antiindividualistischen Gesellschaftsauffassung sei einfach unmöglich und widerspruchsvoll. Das zeige sich noch deutlicher an der Geschichtsphilosophie Kants. Seine Lehre, die „vom autonomen und autarken Individuum ausgeht," kann nicht eine Geschichtsauffassung ausgebildet haben, „in der das Ideelle ein Spiegel des Materiellen, die Moral also ein Erzeugnis der wirtschaftlichen Gestaltung der Gesellschaft statt höchsten geistigen Elements des Individuums" ist. Mir scheint, Spann ist hier der gleichen Ansicht mit jenen Kantianern, die in praktischer Beziehung vor allem in Kant den reinen Ethiker sehen. „Von vornherein ist sein politischer Sozialismus ethisch, nicht etwa rein ökonomisch bestimmt." (Bauch, Immanuel Kant S. 161). Es kann „das sozialpolitische Moment nicht rein ökonomisch, sondern muss selbst ethisch bestimmt sein." (ebenda S. 162). Die ökonomische Geschichtsauffassung ist also nimmermehr auf Kants Ethik zurückzuführen, was ja auch strenge Marxisten, wie Kautsky, ablehnen. — Fichte hat nach Spann erst die Bahn frei gemacht zur Fortbildung der Individualethik zur echten Gesellschaftskritik, indem er der „Vielheit der Menschen das Irrationale nahm und sie aus dem erkenntnis-theoretischen Begriff des Individuums ableitete."

Im 5. Buche behandelt Spann „das System der Gesellschaftswissenschaften," indem er auf knappem Raume die Ergebnisse seiner Untersuchungen zusammenfasst.

Wenn sich der Verfasser eine allgemeine, über engste Fachkreise hinausgehende Wirkung von seinem Werke verspricht, so wäre dieser Erfolg nur erwünscht, denn Spanns „System" ist eine glänzende Einführung in die Probleme der Soziologie. Die ethische Tendenz, die aus tiefem philosophischem Interesse entspringt, ist keineswegs zu tadeln, wenn auch viele Soziologen von einer ethischen Fundierung der Gesellschaftslehre nichts wissen wollen. Dass die Gesellschaftswissenschaften nie als angewandte, erweiterte Naturwissenschaften betrachtet werden dürfen, sondern in engster Verbindung mit den Normwissenschaften, also letzten Endes mit der Philosophie stehen, ist der bedeutendste Ertrag des Spannschen Werkes.

Berlin-Steglitz. Hugo Kubsch.

Selbstanzeigen.

Marcus, Ernst, Amtsgerichtsrat. Die Beweisführung in der Kritik der reinen Vernunft. Mit Berücksichtigung des Fries-Nelsonschen Systems. Essen 1914. (Selbstverlag des Verfassers.)

Zur Charakterisierung der Behandlung des Stoffes, der hier zum ersten Male systematisch behandelt wird, diene die Wiedergabe einer kurzen Darstellung und Kritik der Grundlagen des Fries'schen Systems, die, wie ich annehme, allgemeiner interessieren wird; man wolle hierbei beachten, dass die beiden Sätze, mit denen das Fries'sche System steht und fällt, hier als „Kriteriensatz" und „Kriterienprämisse" aufgedeckt sind:

Seit einiger Zeit bemüht man sich, zu beweisen, dass Fries das einzige wahre System einer Philosophie gegeben habe. Nach der Arbeit Leonard Nelsons „Ueber das sogenannte Erkenntnisproblem" (Göttingen 1908) und nach Fries' „Neuer Kritik" (1807) lässt sich die Grundlage des Systems wie folgt skizzieren:[1])

1. Die Gültigkeit einer Erkenntnis kann nur dadurch bewiesen werden, dass der besondere Satz auf einen höheren und zuletzt auf einen „höchsten" Satz (z. B. in der Mathematik auf die Axiome) zurückgeführt wird. Diese höchsten „Kriterien" der Erkenntnis aber sind nun nicht mehr auf höhere zurückführbar, folglich unbeweisbar. Alle metaphysischen Sätze sind solche höchste Kriterien,[2]) daher auch Kants synthet. Urteile a priori, können also auch durch keine tr. Deduktion bewiesen werden. 2. Sie sind also nicht beweisbar, aber — sie sind doch begründbar. Denn es muss einen Grund haben, dass wir sie besitzen und für wahr halten. (N. Krit. S. 282.) Begründung: Nach dem Satz v. Grunde muss jeder Satz seinen Grund in einer höheren Erkenntnis haben.[3]) Folglich müssen den höchsten uns bekannten Kriterien insgeheim Erkenntnisse zugrunde liegen, die selbst nicht mehr erkennbar sind. Dies sind die „unmittel-

---

[1]) Vgl. u. a.: Neue Krit. I S. 198, 282 ff., II § 93. — Kants Kritik zitiere ich nach der Reclamschen, weil verbreitetsten Ausgabe.

[2]) Diesen Satz bezeichne ich als „Kriterienprämisse" (erörtert T. III, Anh. zu I).

[3]) Diesen Satz bezeichne ich als „Kriterien-Satz" (erörtert A. III und T. II A. I).

baren Erk. d. Vernunft", die „Gesetze ihrer Wahrheit". 3. Es gibt also jetzt eine zwiefache Reihe von Erkenntnissen. a) Die „unmittelb. Erk. d. Vernunft". Dies sind die Urbilder, die Originale. b) Die mittelbaren Erk. d. Verstandes, darunter Kants synth. Urteile a priori. Diese sind nur Kopien jener Originale. Aber sie geben nur ein Mosaikbild wieder. Der Verstand musste sich nämlich seiner Formen, der Reflexions-Formen (der log. Momente u. Kategorien) bedienen, um ihren Gehalt wiederzugeben. Denn (N. Krit. II, § 95) die Vernunft hat keine „intellektuelle Anschauung". Sonst würde sie ihre Erkenntnisse unmittelbar (ohne Reflexionsformen) erkennen. Kants synth. Urteile a priori sind also nicht mehr unmittelbar, nicht mehr Urprodukte der reinen Vernunft, sondern abgeschrieben aus der bisher verborgenen, neu entdeckten Gesetzestafel der Vernunft. 4. Aufgabe der Philosophie (die „Neue Kritik" heisst) ist es nur noch, die Gesamtheit der höchsten mittelbaren Erkenntnisse oder Kriterien aufzusuchen — eine Aufgabe, die nicht schwer ist, nachdem Kant sie mit ungeheurer Anstrengung gelöst hat — und dadurch die unmittelb. Erk. d. V. „aufzuweisen" — ein Zusatz zu Kants Arbeit, der überaus leicht ist und „Deduktion" genannt wird. Diese „Neue Kritik" ist „das Ende der Geschichte der Philosophie" (N. Kr. I S. 201). 5. Als sinnliches Gegenstück zur „Erk. d. V." wird endlich noch eine gleichfalls an sich nicht erkennbare: „unmittelb. Erk. durch Anschauung" hypostasiert. Aus dieser gewinnt in gleicher Art der „reflektierende" (kopierende) Verstand die Individualbegriffe (erörtert T. III A. I).

Wer Kants Kritik kennt, weiss, was er hier vor sich hat:

Nämlich einen „tr. Versuch" (Krit. S. 595 ff.), einen Schluss vom Erkennbaren (den synthet. Urteilen a priori) auf das Dasein eines Unerkennbaren (der sog. „unmittelbaren Erkenntnis"). Der natürliche Verstand ist orientiert, sobald er diesen Versuch mit dem Satze: „Jede Mücke ist die ‚mittelbare' Erkenntnis eines unerkennbaren Elefanten" vergleicht. Indessen finden wir doch den Versuch eines Beweises. Dieser Beweis soll sich stützen auf den Satz vom Grunde, welcher lautet: „Jeder Satz muss einen Grund haben", stützt sich aber in Wahrheit auf einen ganz andern (ähnlich klingenden) Satz, welcher lautet: „Jeder Satz muss seinen Grund in einem Satze haben". Der Satz vom Grunde hat sich also unvermerkt in einen ganz neuen Satz, den Kriteriensatz verwandelt. Aber auch dieser Satz genügt noch nicht. Er wird nochmals unmerklich modifiziert und lautet nun: „Die höchsten Sätze müssen ihren Grund in einer heterogenen, an sich unerkennbaren Erkenntnis haben". An einen Versuch, diese beiden ganz neuen Sätze zu beweisen, wird gar nicht gedacht. Sie sind also Petitiones principii. Widerlegt werden sie unten A. III und T. II A. I, T. III, Anh. zu I. Damit ist das ganze Gebäude zerstört. — Dass in diesem Beweisversuche (einem Existential-Beweis, den N. als eine „Begründung" bezeichnet) die überall sonst ausgeschaltete Ratio essendi (T. III A. VI) versteckt ist, hat Fries nicht bemerkt.

Uebrigens enthält der Beweis auch einen Widerspruch. Zuerst beweist man durch den verfälschten Satz vom Grunde, dass die metaph. Sätze blosse Kopien eines Originals sind. Eben dadurch wird aber jener S. v. Grunde selbst ein blosses Kopier-(Reflexions-)Mittel, konnte daher nicht zum Beweise der Existenz, sondern nur zum Kopieren des schon existenten Originals verwandt werden. — Endlich wird hier Bekanntes auf Unerkennbares zurückgeführt, der schlimmste Verstoss gegen das Prinzip aller Wissenschaft (die „ratio generalis" T. IV A. 1). Man begräbt dadurch Probleme, aber man löst sie nicht.

In keinem notwendigen Zusammenhang mit diesem Aufbau steht die Behauptung, dass die apriorischen Sätze nicht a priori, sondern durch „innere Erfahrung" („anthropologisch") erkannt werden.

Auch diese Behauptung hat ihren Grund in einer falschen Prämisse, und zwar diesmal in einer falschen Definition: Fries N. Krit. I S. 249: Wir nennen „die Erkenntnis eines Gegenstandes Erfahrungserkenntnis oder Erk. aposteriori, wenn ich ihn dadurch nur erkenne, nachdem er mir in der Vorstellung gegeben worden ist. Erk. a priori heisst diej., in der ich den Gegenstand erkenne, ehe er mir gegeben ist". Hieraus folgt: „da die Erkenntnis des Kausalgesetzes der Erkenntnis dieser Erkenntnis, d. h. der Reflexion über diese Erkenntnis voraus-

geht, so ist diese Reflexion aposteriori". — Es würde aber ferner folgen: „Da die Vorstellung des Raumes der mathematischen Erkenntnis vorausgeht, so ist alle Mathematik empirisch". Diese Folgerung ist bei Kant nicht möglich; denn hier lautet der Gegensatz: „Erfahrung ist die Erkenntnis gegebener Materie". — „A priori ist die Erkenntnis, die von der Material-Erkenntnis unabhängig stattfindet" (daher z. B. nicht als Induktionsschluss erklärbar ist) — mag nun der Gegenstand folgen oder vorausgehen, mag er (N. § 14) „individuell" oder „allgemein" sein.

Die Fries'sche Anthropologie ist aber, auch abgesehen von der falschen Definition, leicht zu widerlegen.

Jede Erkenntnis einer bereits vorhandenen Erkenntnis ist nämlich ein analytisches Urteil, daher stets a priori. Beweis: Ich sei im Besitze der Kausal-Erkenntnis a. Ich erkenne nun diese Erkenntnis durch die Ueber- oder Reflexions-Erkenntnis a a. Dann enthält diese Erkenntnis a a nichts, als das Urteil: „Ich (das Subjekt) bin im Besitze dieser Kausal-Erkenntnis". Dass aber das Subjekt der Erkenntnis im Besitze seiner Erkenntnisse (oder auch seiner Irrtümer) sei, liegt analytisch im Begriffe jeder Erkenntnis. Das Kriterium des Widerspruchs beweist diese ohnehin einleuchtende (letzten Endes auf der Einheit des Selbstbewusstseins beruhende) Tatsache: Denn ich würde mir selbst widersprechen, wenn ich in Ansehung irgendeiner Erkenntnis bestreiten oder bezweifeln würde, dass sie in meinem „Gemüte" enthalten sei, da ich von einer Erkenntnis, die nicht darin war, überhaupt nichts wissen, also auch nichts bestreiten und bezweifeln konnte. Die Aufsuchung und Entdeckung der eigenen Erkenntnis kann allerdings sehr schwierig sein. (Vgl. z. B. Kants Aufdeckung der vollständigen Urteilstafel). Sie kann aber, da sie mit einem analytischen Urteil endigt, nicht synthetisch sein. Nur Realitäten des (inneren) Sinnes, nicht aber Vorstellungen des logischen Horizonts (Begriffe, Erkenntnisse) sind Gegenstände der (inneren) Erfahrung, d. h. empirisch.

Eine gleiche Art der logischen Behandlung finden: 1. Nelsons Beweis der Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie. 2. Eine regressive Darstellung der tr. Deduktion der Analogien. 3. Die Widerlegung der Fries-Nelson'schen Angriffe gegen die Deduktion. 4. Die Darstellung, Scheidung und Begründung der Prämissen, der Probleme und der spezifischen Beweismittel der Kritik.

Essen-Ruhr. E. Marcus.

Kullmann, Georg, Referendar. Immanuel Kant, Worin besteht das Fortschreiten zum Besseren im Menschengeschlecht? Ein bisher ungedruckter und unbekannter Aufsatz Kants, herausgegeben und eingeleitet von Georg Kullmann. Verlag von Heinrich Staadt, Wiesbaden 1914. (49 S.)

Das Fortschreiten zu besseren Tagen der Menschheit und die Beseitigung des Krieges, des „Zerstörers alles Guten" stehen nach Kant im engsten ursächlichen Zusammenhang. Dieser Gedankenkreis hat Kant in allen Perioden seines Lebens beschäftigt. Zum Gegenstand besonderer Arbeiten hat er ihn dreimal gemacht: Im Gemeinspruch behandelt und bejaht er die Frage nach dem Fortschritt der Menschheit zum Besseren — gegen Moses Mendelssohn —, rein dogmatisch, in der Erneuerten Frage dagegen vom Standpunkt der theoretischen Vernunft aus und in dem kleinen, von mir zuerst der Oeffentlichkeit übergebenen Aufsatz vom Standpunkt der praktischen Vernunft aus. Es ist das einzige Mal, dass drei so verschiedene und doch parallel laufende Bearbeitungen des gleichen Themas auf uns gekommen sind. Ist der kleine Aufsatz auch für das Ganze der Kantischen Philosophie nicht von besonderer Bedeutung, so ist er doch ein interessanter Beitrag zu der fortschreitenden Gedankenarbeit Kants auf einem bestimmt begrenzten Gebiete.

Ich habe die von der Redaktion gewünschte Selbstanzeige lange hinaus geschoben. Es war nicht nur die Unrast des Lebens im Kriegslager, sondern die Unlust an der Sache selbst. Welchen Zweck hat es im Interesse der Vernunft tätig zu sein, während die Unvernunft ihre Orgien feiert? Was hat eine kleine verloren gewesene und wieder aufgefundene Handschrift Kants für einen Wert für das Vaterland in diesem furchtbarsten Krieg, den die

Menschheit gesehen hat? Haben nicht die Pessimisten Recht, wenn sie behaupten, dass eines tollgewordenen Gottes Grille diese Welt geschaffen hat? — Allmählich aber ist in Jedem hier draussen an der Front die innere Kraft und die Sicherheit gewachsen. Mit jedem neuen Hindernis, das dem endlichen Sieg sich entgegenstellt und das überwunden werden muss, ersteht in uns Allen immer klarer und sieghafter das Bewusstsein von einer neuen grossen Zeit, die für Deutschland heraufzieht. Ihre Früchte fallen uns nicht als leichte Siegesbeute, wie es anfänglich schien, in den Schoss, sondern sollen unter Einsetzung der höchsten Güter in titanenhaftem Ringen erworben werden, damit sie auch richtig fruchten. Dann — in dieser neuen Zeit, die kommen wird, werden auch die Gedanken eines Kant, der diese Dinge von der Ewigkeitshöhe seines Standpunkts aus über die Gipfel der Jahrtausende hinweg gesehen hat, für unsere Zeitgenossen wieder Wert und Bedeutung erhalten. Und so ärgern mich im Hinblick auf jene Zeit auch wieder einzelne Flüchtigkeiten und Druckfehler, wie gleich auf dem Titelblatt „Fortschritt" statt „Fortschreiten" und „unablässig" statt „unabsichtlich" S. 39, Z. 19 v. o.

Januar 1915, in Frankreich bei den schweren Haubitzen.

Georg Kullmann.

Mitteilungen.

Ueber eine Parallelstelle bei Kant und Diderot.

Bei Gelegenheit anderweitiger historischer Untersuchungen fiel mir kürzlich eine bemerkenswerte Uebereinstimmung einer Stelle der Kritik der reinen Vernunft mit einer Aeusserung Diderots auf. Da ich diese Uebereinstimmung nirgends erwähnt finde und auch Prof. Vaihinger und Prof. Bauch mir auf meine Anfrage freundlichst mitgeteilt haben, dass ihnen eine Erwähnung derselben nicht bekannt sei, teile ich die beiden Stellen hier kurz mit. Die Kantische Stelle ist die bekannte Aeusserung über den von ihm sog. „psychologischen Idealismus" (Kehrbachsche Ausgabe S. 31 Anm.): „Der Idealism mag in Ansehung der wesentlichen Zwecke der Metaphysik für noch so unschuldig gehalten werden (das er in der That nicht ist), so bleibt es immer ein **Scandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft**, das Dasein der Dinge ausser uns (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unseren inneren Sinn her haben), bloss auf Glauben annehmen zu müssen ..." Die Parallelstelle bei Diderot findet sich in der i. J. 1749 erschienenen Lettre sur les aveugles (Oeuvres compl. Paris 1818, Tome 1, Partie 1, S. 316) und lautet: „On appelle idéalistes ces philosophes, qui, n'ayant conscience que de leur existence et des sensations qui se succèdent au dedans d'eux — mêmes, n'admettent pas autre chose: système extravagant qui ne pouvait, ce me semble, devoir sa naissance qu' à des aveugles; système qui, **à la honte de l'esprit humain et de la philosophie**, est le plus difficible à combattre, quoique le plus absurde de tous". Die übereinstimmenden Worte habe ich durch fetten Druck hervorgehoben. Es ist mir recht wahrscheinlich, dass Kant die Diderotsche Stelle gekannt hat. Auf einige andere Beziehungen zwischen Kant und Diderot hoffe ich später einmal ausführlich einzugehen.

Wiesbaden. Th. Ziehen.

Die ersten elf Jahre der Kantgesellschaft.

1. Allgemeines.

Die Kantgesellschaft ist gelegentlich der hundertsten Wiederkehr des Todestages Kants (12. Februar 1904) auf Anregung von Professor Dr. Vaihinger in Halle von Freunden der Kantischen Philosophie gegründet worden mit dem Zweck, „das Studium der Kantischen Philosophie zu fördern und zu verbreiten". Die konstituierende Versammlung fand statt am 22. April 1904 (Kants Geburtstag), in welcher die Statuten beschlossen worden sind. Die Gesellschaft ist in das Vereinsregister eingetragen worden. Nach den Statuten ist dauernder Vorstand der jeweilige Kurator der Universität Halle, z. Z. Geh. Ober-Regierungsrat Dr. med. h. c. Meyer. Der Verwaltungsausschuss besteht z. Z. aus Prof. Dr. Menzer, Prof. Dr. Krueger, Geh. Rat Prof. Dr. Stammler, Prof. Dr. Bauch, Geh. Rat Direktor der Univ.-Bibl. Dr. Gerhard, Geh. Rat Dr. Lehmann, Generalarzt Prof. Dr. med. et phil. (h. c.) von Kern, sowie aus dem Unterzeichneten Prof. Vaihinger, der seit 11 Jahren das Amt des Geschäftsführers bekleidet hat, und dem stellvertr. Geschäftsführer Dr. Liebert. Die Kantgesellschaft wird im Personalverzeichnis der Universität Halle-Wittenberg geführt. Die Gesellschaft hat teils Dauermitglieder, welche einen einmaligen Beitrag bezahlen, der zur Kantstiftung verwendet wird, teils Jahresmitglieder welche einen jährlichen Beitrag von 20 M. entrichten.

2. Kantstiftung.

Dieser aus den Beiträgen von ca. 400 Dauermitgliedern errichtete Fond betrug am 12. Februar 1904 bei der hundertjährigen Kantfeier **10 000** M. Dieser Fond vermehrte sich im Laufe der Zeit erfreulicherweise in bedeutendem Umfange; er beträgt zur Zeit **42 530** M. Der Fond ist der Universität Halle als Eigentum überwiesen worden und wird von derselben verwaltet. Die Zinsen werden der Kantgesellschaft zu deren Zwecken eingehändigt und betrugen im Jahre 1913 = 1501,88 M.

3. Jahresmitglieder.

	Mitglieder	Jahresbeiträge		Mitglieder	Jahresbeiträge
1904:	79	M. 1580	1910:	349	M. 6980
1905:	102	M. 2040	1911:	453	M. 9060
1906:	118	M. 2360	1912:	606	M. 12129
1907:	154	M. 3080	1913:	736	M. 14682
1908:	191	M. 3820	1914:	ca. 790 . . .	ca. M. 15800
1909:	246	M. 4920			

In Anbetracht der Höhe des Jahresbeitrags (20 M.) ist diese Zahl sehr beträchtlich. Die Jahresmitglieder erhalten an regelmässigen Zustellungen gratis und franko zugesandt nicht nur die „Kantstudien" (jährlich vier Hefte im Umfang von ca. 30—35 Bogen, welche im Buchhandel 12 M. kosten), sondern auch die dazu gehörigen Ergänzungshefte (jährlich etwa vier im Umfang von ca. 25 bis 33 Bogen, welche im Buchhandel ca. 15 bis 20 M. kosten), ferner die „Neudrucke

seltener philosophischer Werke des 18. u. 19. Jahrhunderts", wovon voraussichtlich jährlich 1—2 Bände im Wert von je 6—12 M. erscheinen werden und endlich die aus den in Berlin veranstalteten Vortragsabenden hervorgehenden Vorträge, jährlich etwa 3—4 Vorträge von je 2—3 Bogen.

4. „Kantstudien" nebst Ergänzungsheften.

Als hauptsächliches Mittel, um ihren Zweck zu erreichen, „das Studium der Kantischen Philosophie zu fördern und zu verbreiten", betrachtet die Kantgesellschaft in erster Linie die Unterstützung der Zeitschrift „Kantstudien", welche jetzt von dem Universitäts-Professor Dr. Bauch in Jena, unter Mitwirkung von Prof. Dr. Vaihinger in Halle, herausgegeben werden. Gegenwärtig umfasst die Zeitschrift bereits 19 Jahrgänge. Zu einzelnen Jahrgängen sind selbständige, oft mit wertvollen Portraits versehene Festhefte veröffentlicht worden, so zum 100. Todestage Kants, zum 100. Todestage Schillers, zum 70. Geburtstag von Otto Liebmann, Hermann Cohen, Alois Riehl. Seit dem Jahre 1906 sind Ergänzungshefte zu denselben eingerichtet worden. Jedes Ergänzungsheft enthält eine grössere abgeschlossene Abhandlung. Bis jetzt sind 33 solcher Hefte erschienen.

An Honoraren für die Mitarbeiter an den **Kantstudien,** deren Herstellungskosten die Firma Reuther & Reichard in Berlin trägt, haben wir folgende Summen gezahlt:

1904:	791 M.	1908:	917 M.	1912:	1453 M.
1905:	1170 M.	1909:	1225 M.	1913:	1220 M.
1906:	1062 M.	1910:	1249 M.	1914:	ca. 2100 M.
1907:	966 M.	1911:	1229 M.		

Für die Herstellung, Herausgabe und Versendung der obenerwähnten **Ergänzungshefte,** deren Herstellungskosten die Kantgesellschaft selbst trägt, haben wir ausgegeben:

1906:	1339 M.	1909:	2279 M.	1912:	2784 M.
1907:	2308 M.	1910:	2384 M.	1913:	1625 M.
1908:	2068 M.	1911:	3195 M.	1914:	ca. 2200 M.

In den „Kantstudien" IX bis XVI, sowie in den Ergänzungsheften haben wir ausserdem noch 28 Porträts von Kant und Kantianern u. s. w. veröffentlicht, für die wir im Ganzen ausgegeben haben: 900 M.

5. Neudrucke.

Auf Anregung von Prof. Menzer-Halle veranstaltet die Kantgesellschaft „Neudrucke seltener philosophischer Werke des 18. u. 19. Jahrhunderts". Es handelt sich dabei um die Herausgabe wichtiger Dokumente der Geschichte der Philosophie, welche aus dem Buchhandel verschwunden sind, deren Studium aber doch unentbehrlich ist. Erschienen: 1. Band: Aenesidemus von G. E. Schulze (1792) XVIII u. 351 S. geb. M. 6.— (herausgegeben von Dr. A. Liebert). 2. Band: Kant und die Epigonen (1865) von Otto Liebmann, XVI u. 240 S. geb. M. 5.— (herausgegeben von Prof. Dr. Bauch.) 3. Band: Versuch einer neuen Logik. Von Salomon Maimon (1794) XL u. 448 S. geb. M. 8.50 (herausgegeben von Dr. B. C. Engel). 4. Band: Philosophische Versuche üb. d. menschl. Natur u. ihre Entwicklung. Von Joh. Nic. Tetens. 1. Band (1777). 889 S. geb. 17,50 (herausg. von Prof. W. Uebele).

6. Vortragsveranstaltung.

Seit dem Juni 1912 ist in Berlin eine regelmässig stattfindende, sehr zahlreich besuchte Vortragsveranstaltung eingerichtet, an der sich Vertreter der verschiedensten Richtungen beteiligen und die oft von einer Diskussion begleitet ist. Bis jetzt haben 21 solcher Vorträge stattgefunden. Leiter dieser Veranstaltung ist Dr. Liebert.

Von diesen Vorträgen sind im Druck bis jetzt erschienen:

Nr. 1–2: Prof. Dr. Max Frischeisen-Koehler, Das Realitätsproblem. 98 S. M. 2.—.

Nr. 3: Dr. Fr. Kuntze, Denkmittel der Mathematik im Dienst der exakten Darstellung erkenntniskritischer Probleme. 31 S. M. 1.—.

Nr. 4: Obergeneralarzt Prof. Dr. B. Kern, Einleitung in die Grundfragen der Aesthetik. 36 S. M. 1.—.

Nr. 5: Prof. Dr. Paul Natorp, Ueber Platos Ideenlehre. 42 S. M. 1.—.

Nr. 6: Prof. Dr. Jonas Cohn, Religion und Kulturwerte. 28 S. M 1.—.

Nr. 7: Dr. Kurt Sternberg, Zur Logik der Geschichtswissenschaft. 61 S. M. 1.20.

Nr. 8: Prof. Dr. Hermann Cohen, Ueber das Eigentümliche des deutschen Geistes. 45 S. M. —.80.

7. Sonstige Veranstaltungen.

1. Beisteuer zum Druck einer Dissertation im Jahre 1905: 254 M.

2. Verteilung der „Kantstudien" an Institute und Bibliotheken: in Heidelberg, Halle, Graz, Jena, Tübingen, Rostock, Marburg. Auslagen hierfür: 509 M.

3. Delegation des Redakteurs der Kantstudien, Universitätsprofessor Dr. Bauch, nach Heidelberg zum Internationalen Philosophischen Kongress: 150 M.

4. Ernennung des Stadtrat a. D. Professor Dr. Walter Simon in Königsberg i. Pr., Ehrenbürger dieser Stadt, zum Ehrenmitglied, welcher die Kantstudien und die Kantgesellschaft seit vielen Jahren in verständnisvollster Weise durch mannigfache Beweise innerer selbsttätiger Anteilnahme gefördert hat.

5. Schaffung eines Dispositionsfonds: Bis jetzt etwa 3000 M.

6. Ehrengabe an einen Gelehrten Kantischer Richtung: 500 M.

7. Veranstaltung einer Stammler-Ehrung zum 22. April 1909 und Beitrag zu einer von demselben zu stellenden Preisaufgabe: 242 M.

8. Veranstaltung von Vorträgen bei den Jahresversammlungen. Vortragende 1911: Prof Menzer-Halle; 1912: Prof. Natorp-Marburg; 1913: Prof. Falckenberg-Erlangen und Prof. Hönigswald-Breslau; 1914: Prof. Bauch-Jena und Prof. Krueger-Halle.

9. Unterstützung des Bibliographischen Handbuches: „Die Philosophie der Gegenwart" von Priv.-Doz. Dr. A. Ruge (1912: 400 M.; 1913: 400 M.; 1914: 400 M.).

10. Zuschuss zu der Ausgabe von B. Bolzanos „Wissenschaftslehre" (200 M.), Herausgeber Prof. A. Höfler-Wien.

11. Zuschuss zu der zu A. Riehls 70. Geburtstag geschaffenen Stiftung (100 M.).

12. Veranstaltung einer Fichte-Gedächtnisfeier im Januar 1914 in Gemeinschaft mit der Philosophischen Gesellschaft in Berlin in der Aula der Berliner Universität.

13. Unterstützung der durch den Krieg 1914—15 in Not geratenen Ostpreussen, den Heimatsgenossen Kants; nach Königsberg i. Pr. an den Magistrat 600 M., an den Unterstützungsverein für die ostpreussischen Flüchtlinge in Halle a. S. 300 M.

8. Ausschreibung von Preisaufgaben.

1. **Kant-Aristoteles-Preisaufgabe:** „*Kants Begriff der Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles*". I. Preis: 600 M., II. Preis: 400 M. (gestiftet) von der Kantgesellschaft selbst). Themasteller: Prof. Dr. Riehl. Preisrichter: die Proff. Riehl, Heinze, Vaihinger. Preisträger: Dr. Sentroul, Dr. Aicher.

2. **Walter Simon-Preisaufgabe:** „*Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des XVIII. Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller*". I. Preis: 1000 M., II. Preis: in Form eines Accessitpreises ebenfalls 1000 M., III. Preis: 300 M. (gestiftet von Professor Dr. Walter Simon in Königsberg i. Pr.). Themasteller: Prof. Dr. Walter Simon. Preisrichter: die Proff. Natorp, Ziegler, Menzer. Preisträger: Dr. Kremer, Dr. Lempp, Dr. Wegener.

3. **Karl Güttler-Preisaufgabe:** „*Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Hegels und Herbarts Zeiten in Deutschland gemacht hat?*" I. Preis: 1500 M., II. Preis: 1000 M. (gestiftet von Professor Dr. Karl Güttler in München). Themasteller: Prof. Dr. Güttler. Preisrichter: die Proff. Husserl, Hensel, Messer.

4. **Rudolf Stammler-Preisaufgabe:** „*Das Rechtsgefühl erkenntniskritisch und psychologisch untersucht, in der Geschichte der Rechtsphilosophie bis zum ersten Auftreten verfolgt und in seiner Bedeutung für die Theorie und Praxis des heutigen Rechts dargelegt*". I. Preis: 1500 M., II. Preis: 800 M. (gestiftet von Schülern, Freunden und Verehrern Stammlers im Verein mit der Kantgesellschaft). Themasteller: Prof. Dr. Stammler. Preisrichter: die Proff. Stammler, Huber, Natorp.

5. **Wahrheitsbegriff-Preisaufgabe:** „*Kants Begriff der Wahrheit und seine Bedeutung für die erkenntnistheoretischen Fragen der Gegenwart.* I. Preis: 1500 M., II. Preis: 1000 M. (gestiftet von Geh.-Rat Prof. Dr. Imelmann, Stadtrat a. D. Prof. Dr. Walter Simon, Ehrenmitglied der Kantgesellschaft, Direktor Dr. von Gwinner, Dr. Jaffé, Dr. jur. Faber, Prof. Dr. v. Lippmann, Dr. H. Prager). Themasteller: Prof. Dr. Vaihinger. Preisrichter: die Proff. Falckenberg, Menzer, Hönigswald.

6. **Ed. v. Hartmann-Preisaufgabe:** „*Eduard von Hartmanns Kategorienlehre und ihre Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart*". I. Preis: 1500 M., II. Preis: 1000 M. (gestiftet von Frau Alma von Hartmann). Themasteller: Prof. Dr. Vaihinger. Preisrichter: die Proff. Windelband, Bauch, Cohn.

7. **Jubiläums-Preisaufgabe:** „*Der Einfluss Kants und der von ihm ausgehenden deutschen idealistischen Philosophie auf die Männer der Reform- und Erhebungszeit.*" 3 Preise im Betrage von etwa 4500 M. (gestiftet von Behörden u. zahlreichen einzelnen Persönlichkeiten). Themasteller: Bibliotheksdirektor Dr. Thimme. Preisrichter: die Proff. Lenz, Meineke, Spranger.

Halle a. S. u. Berlin, im Frühjahr 1915.

Die Geschäftsführung der Kantgesellschaft
H. Vaihinger. A. Liebert.

Kantgesellschaft.

Todesanzeigen.*)

Zu unserem herzlichen Bedauern hat der gegenwärtige Krieg noch weitere, schmerzlichst empfundene Lücken in unseren Kreis gerissen und wieder manche grosse Hoffnung, die sich an die wissenschaftliche Entwickelung der betreffenden Persönlichkeiten knüpfte, zu Nichte gemacht. Aus dem Kreise unserer Mitglieder starben ausser den früher Genannten für ihr Vaterland

HERR DR. ERICH ECKERTZ
WIESBADEN, WALKMÜHLSTR. 60

HERR CAND. PHIL. FRITZ FRANKFURTHER
GÖTTINGEN, HERZBERGER CHAUSSEE 19

HERR PRIVATDOZENT DR. PHIL. LIC. THEOL.
OTTO LEMPP
UNIVERSITÄT KIEL, NIEMANNSWEG 8

HERR OBERLEHRER GUSTAV NICKELL
HELMSTEDT, MOLTKESTR. 22

HERR OBERLEHRER DR. GERHARD WEILAND
EISENACH, LUISENSTR. 6.

Ferner verstarb an den Folgen übergrosser Anstrengung im Sanitätsdienst des Roten Kreuzes, dem er sich trotz seiner

*) vgl. Kantstudien, Band XIX, 1914, Heft 4, S. 534.

hohen Jahre mit uneingeschränkter Hingabe widmete, der Verfasser des Werkes: „Das Symbol“,

HERR BANKIER MAX SCHLESINGER
BERLIN W., AM KARLSBAD 4 a.

Wir werden ihr Andenken in Ehren und in Treue bewahren!

Im Februar 1915.

Die Geschäftsführung:
Vaihinger. Liebert.

Kantgesellschaft.

Neuangemeldete Mitglieder für 1915.

Ergänzungsliste 1 — Januar-März 1915.

Dr. phil. Erich Cassirer, Berlin W. 15, Fasanenstr. 58.

Regierungsrat Benedikt Fischer, Redakteur der „Politischen Correspondenz", Wien VIII, Josefstädterstr. 29.

Cand. phil. Eugen Fischer, Tübingen, Nauklerstr. 19.

Cand. phil. Paul Hoffmann, Tübingen, Grabenstr. 13.

Oberlehrer R. Kluge, Charlottenburg, Brauhofstr. 16.

Oberlehrer Dr. Reinhold Knick, Berlin-Steglitz, Paulsenstr. 1.

Dr. Konrad Knopp, Privatdozent a. d. Universität Berlin, Berlin-Lichterfelde-West, Richardstr. 1, ab 1. IV. 1915: ebendort, Bellevuestr. 70.

Kgl. Provinzialschulrat Professor Gustav Lambeck, Geh. Reg.-Rat und Oberregierungsrat bei dem Kgl. Provinzialschulkollegium Berlin, Berlin W. 30, Eisenacherstr. 21.

Margarete Langefeldt, Charlottenburg, Berlinerstr. 159.

Dr. med. Werner Leo, Berlin N. W., Crefelderstr. 11.

Professor Dr. E. Loewe, Cöln a. Rhein, Rubensstr. 28.

Stud. phil. Ludwig Marcuse, Berlin N. W. 23, Bachstr. 3.

Frau Professor Dr. Ida Müller-Meincke, Berlin-Lichterfelde W., Drakestraße 32.

J. Ludwig Scholkowsky, stud. phil., Charlottenburg, Riehlstr. 3.

Bürgermeister F. Securius, Erster Bürgermeister von Cüstrin, Cüstrin-Neustadt, Zorndorferstr. 1 a.

Dr. med. Martha Ulrich, Nervenärztin, Berlin S. W. 68, Neuenburgerstraße 38.

Pet. Welter, Kaplan, Essen (Ruhr), Barthel-Bruyerstr. 14.

Geheimer Justizrat Dr. Am Zehnhoff, M. d. R., Düsseldorf, Stephanienstr. 27.

An die Mitglieder der Kantgesellschaft.

Neujahrsansprache 1915.

Im Jahre 1914 sind unseren Mitgliedern wiederum die üblichen vier Hefte der „Kantstudien" zugestellt worden. Heft 1—2, das als Doppelheft gestaltet war, stellte eine Festschrift zum 70. Geburtstag von Alois Riehl dar, der durch sein grundlegendes und zu historischer Bedeutung gelangtes Werk: „Der Philosophische Kritizismus" dem Neukantianismus mit die Wege gewiesen und der sich auch durch seine übrigen Schriften bedeutende Verdienste sowohl um die Entwickelung jener Richtung als auch der Philosophie überhaupt erworben hat. Das Festheft enthielt ein wohlgelungenes Portrait des Jubilars, der auch als Mitbegründer der Kantgesellschaft sich dauernd um diese verdient gemacht hat. Das 3. Heft brachte u. A. eine Abbildung der viel umstrittenen Grabkapelle Kants am Dom zu Königsberg, deren Wegreissung bzw. Ersatz durch ein Grabmal im Dom oder durch ein eignes Mausoleum an anderer Stelle am Anfang des Jahres 1914 Gegenstand lebhafter Erörterungen war.

Der abgeschlossene Band XIX (1914) umfasst statt der kontraktlich festgesetzten 30 Bogen im Ganzen $35^1/_2$ Bogen, ein beträchtliches, u. a. besonders durch die umfangreichen Aufsätze im Riehl-Heft bedingtes Plus, das unseren Mitgliedern zu Gute kommt.

Ferner erhielten unsere Mitglieder im vergangenen Jahre drei Ergänzungshefte, und zwar No. 31 (Loew), das umfangreiche Heft No. 32 (Liebert) und das Heft No. 33 (J. G. Fichte, herausg. von Ernst Bergmann).

Im Jahre 1914 fanden wieder acht Vortragsabende in Berlin statt, deren Einrichtung sich eines ausserordentlichen Zuspruchs erfreut. Vorträge wurden gehalten von den Herren Rudolf Lehmann-Posen, Kurt Kesseler-Cottbus, Kurt Sternberg-Berlin; ferner von Frau Alma von Hartmann-Berlin; weiter von den Herren Max Dessoir-Berlin, Hermann Cohen-Berlin, Franz Oppenheimer-Berlin, Heinrich Maier-Göttingen. Im Druck erschienen und unseren Mitgliedern zugestellt wurden vier Vorträge, und zwar No. 5: Paul Natorp, Ueber Platos Ideenlehre; No. 6: Jonas Cohn, Religion und Kulturwerte; (diese beiden Vorträge wurden im Herbst 1913 gehalten); No. 7: Kurt Sternberg, Zur Logik der Geschichtswissenschaft und No. 8: Hermann Cohen, Über das Eigentümliche des deutschen Geistes.

Den im Jahre 1914 neu eingetretenen Mitgliedern wurde auch der im Jahre 1913 herausgegebene, sehr stattliche Band IV der Neudruckserie zugestellt, enthaltend die überaus selten und deshalb sehr teuer gewordenen Schriften von Johann Nicolas Tetens: „Über die allgemeine spekulativische Philosophie" und „Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre

Entwickelung" (1. Band); mit einem Portrait von Tetens; Herausgeber Professor Dr. Uebele in Reutlingen.

Der buchhändlerische Wert dieser Zustellungen beträgt mehr als das Doppelte des Jahresbeitrages, nämlich:

Jahrgang XIX der „Kantstudien"	=	12.— Mk.
3 Ergänzungshefte No. 31, 32, 33	=	13.— „
Vorträge 5, 6, 7, 8	=	4.— „
Für die 1914 Neueingetretenen dazu:		
Neudruck IV (Tetens)		17.50 „
		46.50 Mk.

Hoffentlich sind alle diese Sendungen in den Besitz unserer Mitglieder gelangt. Reklamationen bitten wir an den stellvertretenden Geschäftsführer Liebert zu richten. —

Im vergangenen Jahre konnten wir die Feier des zehnjährigen Bestehens der Kantgesellschaft begehen. Die zu einer umfassenden Jubiläumsveranstaltung ausgebaute Generalversammlung, die vom 18.—20. April in Halle a. S. in den Räumen der Universität stattfand, und der eine Festvorstellung („Die Zauberflöte") im Stadttheater angeschlossen war, wies einen ausserordentlich regen Besuch auf: etwa 200 Mitglieder waren mit ihren Damen zur festlichen Teilnahme erschienen. Das 3. Heft der „Kantstudien" brachte auf S. 447—455 einen eingehenden Bericht über alle Einzelheiten dieser Veranstaltung (Musikaufführung, Ansprachen, Vorträge, Preisverteilungen, Festprolog, Festvorstellung, Geschäftsberichte u. s. f.). Der eine der beiden Festvorträge, nämlich der von Prof. Dr. B. Bauch, *Ueber den Begriff des Naturgesetzes*, ist gleichfalls in jenem Heft abgedruckt (S. 303 bis 337). Daselbst ist auch auf S. 458 ff. die Wiedergabe der eingehenden Darlegungen enthalten, die Prof. Dr. Falckenberg-Erlangen als Obmann des Preisrichterkollegiums über den Charakter und Wert der zu dem 5. Preisausschreiben (über das Thema: „Kants Begriff der Wahrheit und seine Bedeutung für die erkenntnistheoretischen Fragen der Gegenwart") eingelaufenen 10 Preisarbeiten, sowie über die Preiszuerteilung an 3 Arbeiten abgab.

Unsere Mitglieder erhalten folgende Vergünstigungen:

1. Von den von unserem Mitgliede, Herrn Joh. A. Leber, der Kantgesellschaft freundlichst geschenkten Heliogravuren ist noch ein kleiner Vorrat zur Verfügung. Die Heliogravure zeigt die Köpfe Kants und Friedrichs des Grossen in einer markanten Profilaufnahme. Blattgrösse 42,5 × 37 cm. Das Blatt eignet sich eingerahmt als Wandschmuck für das Studierzimmer. Mitglieder, die die Heliogravure zu erhalten wünschen, mögen sich an den stellvertretenden Geschäftsführer wenden, der sofort die kostenlose Zustellung veranlasst.

2. Von dem Kantkommentar des unterzeichneten Geschäftsführers (Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Zum hundertjährigen Jubiläum derselben herausgegeben von H. Vaihinger, I. Bd. 1881, XVI u. 506 Seiten, II. Bd. 1892, VIII u. 563 S., Grossoktav) hat die Verlagsbuchhandlung „Union Deutsche Verlagsgesellschaft" in Stuttgart (Cottastrasse 13)

noch eine Anzahl Exemplare auf Lager, die an Mitglieder der Kantgesellschaft zu dem ermässigten Preise von 20 M., statt des Ladenpreises von 30 M., abgegeben werden. Mitglieder, welche von dieser Vergünstigung Gebrauch machen wollen, mögen sich direkt an die genannte Verlagsbuchhandlung wenden, welche die Zustellung des Werkes zum Vorzugspreise durch eine zuständige Sortimentsbuchhandlung sofort veranlassen wird. Es sei ausdrücklich bemerkt, dass eine 2. Auflage dieses Werkes nicht erscheinen wird. —

Die **„Kantstudien“** werden auch in dem neuen Jahrgang eine Reihe bedeutender Aufsätze aus der Feder führender Persönlichkeiten veröffentlichen. Das 1. Heft wird u. a. die umfassende Uebersicht über die philosophische Entwickelung des Jahres 1913 aus der Feder Oscar Ewalds in Wien enthalten. Auch für die Fortsetzung der **„Ergänzungshefte“** ist Sorge getragen.

Die Herausgabe des mit allseitigem Beifall begrüssten Unternehmens der **„Neudrucke“** wird fortgesetzt.*) Im Jahre 1915 wird voraussichtlich ein Band erscheinen, der die Schriften zum Spinoza- und Pantheismusstreit enthält und von dem Privatdozenten Dr. Heinrich Scholz-Berlin besorgt wird.

Für die nächsten Jahre planen wir die Herausgabe der im Buchhandel fast gar nicht mehr erhältlichen aesthetischen Schriften des Schöpfers der Aesthetik in Deutschland, Baumgartens, aus welchen Kant so viele Belehrung geschöpft hat. Die Ausgabe, deren Bearbeitung in den Händen des Privatdozenten Dr. Ernst Bergmann-Leipzig liegt, während Oberlehrer Dr. Ernst Hoffmann-Berlin als philologischer Beirat fungiert, soll ausser dem lateinischen Originaltext auch die Uebersetzung ins Deutsche bringen. Ferner beabsichtigen wir die Ausgabe einer Sammlung aller von Kant berücksichtigten Kritiken seiner Philosophie (Herausgeber Dr. Kurt Sternberg) und die Neuausgabe der Hauptwerke der unmittelbaren Vorgänger Kants und der ersten Kantianer (Lambert, Joh. Schulze, Beck, Forberg u. s. w.).

Die Einrichtung von **Vortragsabenden** in Berlin wird auch im Jahre 1915 aufrecht erhalten. Wieder werden voraussichtlich acht Vorträge stattfinden, in die sich wissenschaftlich anerkannte Vertreter der verschiedensten Richtungen der zeitgenössischen Philosophie teilen werden. (Im Januar sprach bereits Prof. Dr. Simmel-Strassburg über das Thema: „Vom Tode in der Kunst“, während im Februar Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Stammler-Halle über: „Krieg und Recht“ sprechen wird).

In Ergänzung unsrer vorjährigen Mitteilung können wir nunmehr feststellen, dass der Aufruf zur Ermöglichung einer neuen, der siebenten, Preisaufgabe: „Über den Einfluss Kants und der von ihm ausgehenden idealistischen Philosophie auf die Männer

---

*) Neueintretende Mitglieder erhalten die Neudrucke I (Aenesidem), II (Liebmann), III (Maimon), IV (Tetens) mit 25 % Ermässigung, also Band I mit 4.50 statt 6.00, Band II mit 3.75 statt 5.00, Band III mit 6.40 statt 8.50, Band IV mit 13.00 statt 17.50.

der Reform- und Erhebungszeit" ein ungeahnt günstiges Ergebnis gezeitigt hat. Es sind im Ganzen Mark 4500.00 gestiftet worden.

Das verflossene Jahr hat uns trotz der Schwere der Zeit wieder eine sehr beträchtliche und erfreuliche Zunahme der Zahl der Jahresmitglieder gebracht; von **736** sind wir auf **790** Mitglieder gestiegen. Diese Zunahme verdanken wir wohl zunächst dem Umfang unserer literarischen Darbietungen sowie unserer Vortragsveranstaltung, dann aber insbesondere auch der Mitarbeit und der Propagandatätigkeit der Mitglieder selbst, welche so liebenswürdig waren, uns neue Mitglieder zuzuführen und den Geschäftsführern Adressen von ev. Interessenten anzugeben. Daher liegt auch dieser Sendung wieder ein entsprechendes Formular bei, um dessen ausgiebigste Benutzung dringend gebeten wird. Diese Bitte sprechen wir gerade jetzt umso dringlicher aus, als in der Angabe ev. Interessenten und der Zuführung neuer Mitglieder eine Gewähr besteht, unseren Mitgliederbestand und damit das Mass unserer Leistungen unvermindert aufrecht zu erhalten.

Für sämtliche Jahresmitglieder liegt die neue Mitgliedskarte nebst Postanweisungsformular bei. Wir bitten, den Beitrag (Mk. 20) an **Dr. Arthur Liebert** (Berlin W. 15, Fasanenstr. 48) umgehend einzusenden und den Posteinlieferungsschein als Beleg zu betrachten. Dasselbe gilt für Diejenigen, welche die Zusendung des Betrages durch Postscheck vorziehen; Adresse in diesem Fall: Deutsche Bank, Depositenkasse W, Berlin W. 15, Uhlandstrasse 57, Conto Liebert (Kantgesellschaft) unter Postscheckkonto 1023.

Um Verzögerungen, doppelte Kosten, mühsame und zeitraubende Nachforschungen bei der Zustellung unserer Veröffentlichungen zu verhüten, bitten wir unsere Mitglieder dringlichst, irgendwelche Adressenänderungen, und seien es die geringfügigsten, auf dem Postanweisungsabschnitt deutlich zu vermerken und sie auch zu anderer Zeit sofort dem stellvertr. Geschäftsführer Liebert mitzuteilen. Andernfalls kann für pünktliche Zustellung der Publikationen keine Gewähr übernommen werden.

Zugleich richten wir an unsere Mitglieder den herzlichen und dringlichen Aufruf, uns auch im neuen Jahre trotz aller sonstigen grossen Opfer, die jetzt gefordert werden, die Treue zu bewahren, damit wir das, was in langen Jahren langsam aufgebaut ist, durch den Sturm unserer Zeit hindurchretten, so dass die Entwickelung unserer Gesellschaft, deren Ausbau in den letzten Jahren so bedeutende Fortschritte gemacht hat, unter den gegenwärtig waltenden Umständen nicht allzu sehr leide. Es gilt für uns alle, fest durchzuhalten und die Lasten der Zeit mit allem Aufgebot der Kräfte zu überwinden. Wir hoffen bestimmt, dass unsere Mitglieder uns unterstützen werden, und dass die Kantgesellschaft ohne allzu starke Einbusse aus der schweren Krisis hervorgehen werde.

Halle und Berlin,
Januar 1915.

Die Geschäftsführung:

Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. H. Vaihinger, Halle a. S.
Dr. Arthur Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstr. 48.



Immanuel Kant
(aus dem Nachlass von Lavater).

Fichte in Jena.

Nach einer zeitgenössischen Schilderung.

Von Ernst Bergmann.

Am farbigen Abglanz haben wir das Leben.
Goethe.

Ein philosophierender Bär kehrt zu seiner Höhle und findet vor dem Eingang in Fragmenten rechts und links breit und klatrig hingelegt die Losung eines Büffels. Darüber ein Volk empirisch — dogmatisch — metaphysischer Schmeissfliegen. „Hier giebts Realität, das echte ὄντως ὄν!" Der Philosoph will zu seinem Standpunkt, er bringt Unruhe in den Haufen, sie schwärmen aus. — Manch gelehrte Klaterfliege kann man in diesen Sommertagen sehen, wie sie emsig ein reines Blatt gegen Fichte beschmiert.

Der Stab ist gebrochen über ihn. Fichte geht. In Göttingen weiss man es also auch schon. Hier das Nähere. Aber nicht zur Befriedigung Deiner Neugier, sondern aus wahrer Teilnahme am Schicksal des Philosophen. Wie? Ein sonderbarer Mensch, der anders handelt, anders lehrt? Der seines Ruhmes nicht würdig? Freund, lass Dich berichtigen.[1])

Damals, als wir Reinhold hörten — 5 Jahre sind es her — dachte ich wie Du. Wir lernten Reinhold persönlich kennen. Wir

[1]) Vertraute unparteiische Briefe über Fichtes Aufenthalt in Jena, seinen Charakter als Mensch, Lehrer und Schriftsteller betreffend, nebst einer durchgängigen Kritik aller für und gegen ihn erschienenen Schriften und einer Würdigung der Herderischen Metakritik. Mit Fabeln, Distichen, Orakeln und Kupfern. Ohne Ort 1799. 8° 213 Seiten. — Auf dem Umschlag eine Radierung darstellend einen von Schmeissfliegen angefallenen Bären (Fichte), darüber: „Sonat huic de nare littera canina" (Er stösst durch die Nüstern belfernde Weisheit), darunter: „Ursus mur — rr — mur — rr — at (Der Bär grunzt). Verfasser unbekannt. Exemplar auf der Dresdener Königlichen Bibliothek. — Obiges bildet eine kurze Zusammenziehung des Wissenswerten aus dem Inhalt. Die Schrift enthält ausserdem ein reiches anekdotisches Material.

philosophierten in Jenas reizenden Fluren über die Theorie des Vorstellungsvermögens. Wir glaubten damals noch an einen von aussen hergegebenen Stoff. Dabei ärgerten wir uns über die Inkonsequenz der Transzendentalphilosophen, die ihre Spontaneität auf halbem Wege stehen liessen und mit der Kategorie der Kausalität nach dem Dogmatismus zurückschielten. In Forberg erhofften wir einen Paraklet. Wir täuschten uns.

Wir gingen nach Göttingen, gerade als der „verrufene Fichte" kam. Die Stimmung war gegen ihn, auch in Göttingen. Feder meinte, er lehre „ganz erschröckliches Zeug" und könne nicht einmal die Logik. Man habe, versetzte ein anderer, Fichte nach Jena berufen, um ein Tollhausinstitut daselbst einzurichten. Anathema esto, klang es über Fichten.

Ich kehrte nach Jena zurück. Ich sah Fichten eines Sonntags Nachmittags auf der Landstrasse nach Kala bei den Ammerbacher Wiesen, wo man den Blick aufs Saaletal geniesst. Er sass in einem zweisitzigen Rollwagen, Frau Professor Fichte und noch ein Frauenzimmer im Hintersitz, der Philosoph auf dem Bock, „ein kleiner korpulenter, feststämmiger Mann, in gelben Hosen, Halbstiefeln, einem blauen Rock und runden Hute, die Haare frei um den Nacken." Bei der Rasenmühle stoppt das Pferd und schiebt zurück. Hier ist der Ausspann. Kein Philosoph verträgt eine retrograde Bewegung. Fichte ergreift die knotige Mastix, einige Tendenz in den Klepper zu bringen. Allein auf diese durch Peitschenhiebe ausgedrückte Thesen abseitens Fichtes folgen ebensoviele Antithesen abseitens des Rosses. Keiner will sich etwas schenken lassen. Der Gaul siegt — man kehrt ein.

Ein Professor auf dem Kutschbock! Me hercule! Und nicht einmal in seidenen Strümpfen! Im modischen Göttingen hätte man ihn auf der Stelle zum Renoncieren gebracht. Und dann: ein Stoiker im Zorn über einen stetischen Gaul! — Ich erlebte an mir Kants Auflösung einer gespannten Erwartung in nichts.

Wie ich nun schreibe, finde ich weit mehr Lächerliches in meinem Benehmen als in dem des Philosophen. Dieser Rousseauianer lacht über Vorurteile. Er ist autonom. Auf dem Kutschbock ist er ganz einfach Mensch und so wenig Professor, „als der römische Kaiser Regierungsgeschäfte besorgt, wenn er — —." Aber in Jena dachte man anders. Der Vorfall wurde stadtrüchig. Man sprach von nichts anderem. —

Endlich sollte ich ihn hören. Er liest Logik um fünf Uhr

Nachmittags. Ein Heerhaufen gläubiger Jünger wallt zum Auditorium. Mit Mühe gewinne ich einen Platz.

Auf dem Pult des Nachbars bemerke ich Platners „Aphorismen.“ — „Was sollen sie denn hier mit Platners Aphorismen!“ — „Es ist das Kompendium, über welches Fichte liest.“[1])

Nun betritt er das Katheder. Nach einigem Räuspern und einiger Beschäftigung mit seiner Nase — Fichte schnupft — beginnt er. Merkwürdig, nicht eine einzige Blume. Sein Mund scheint für so etwas nicht gebaut. Er spricht auch nicht einmal philosophisch dunkel. Auch gibt er keine Definitionen. Wie verstand das Reinhold so fein und die andern alle, die Ebert, Platner, Jacob, die Villaume, Feder und Meiners! Wie erhaben schritten sie einher „auf dem stelzenartigen Kothurn einer stracks und prompt definierenden Didaktik!“ Aber Fichte! Nichts als Expositionen. Und was für welche! Für einen rechtgläubigen Kantianer schwer geniessbar. Es scheint, als hätte er seine Zugpferde hinter den Wagen gespannt. Nichts von der Tatsache des Bewusstseins, dem Satz des Widerspruchs! Und ich warf einen mitleidigen Blick auf die gläubige Jüngerschar, die Fichtes Sätze mit grossem Eifer in literam scriptam transmutierten.

Paradoxien und Ungereimtheiten! Übeltönendes und eine beträchtliche Menge unerhörter Prahlereien. „Hier hat Kant, hier hat Reinhold Unrecht, hier bin ich weitergegangen.“ So erklärt er voce clara! „Hier hat Niemand Kanten verstanden; nur allein so, wie ich ihn verstehe, muss er verstanden werden.“ — „Alle Kantianer, alle sogenannten kritischen Philosophen sind noch Dogmatisten.“ — „Es hat bisher noch keine eigentliche Philosophie gegeben; meine Wissenschaftslehre soll dieselbe erst möglich machen.“ — Servum dogmaticorum pecus: die Platone und Leibnize, die Aristoteles und Spinoza so gut, wie wir Kantianer. Ist es zu glauben! Aller anderer Menschen philosophische Vernunft wird da von einem kleinen trotzigen Manne über den Haufen geworfen. Und dies in einer Sprache, die einschneidet wie ein Schwert. Harte Kruditäten für transzendentale Philosophenmägen!

Anmassung schien das Wesen dieses Mannes, Anmassung das

---

[1]) Die Stelle beweist Fichte's Interesse für den Skeptiker und Anti-Kantianer Ernst Platner, den er vermutlich im Sommer 1790 in Leipzig gehört und der ihn auf Kant hingewiesen. Vergl. Ernst Bergmann, Ernst Platner und die Kunstphilosophie des 18. Jahrh. Im Anhang: Briefwechsel mit dem Herzog von Augustenburg über die Kantische Philosophie. Leipzig 1913

seiner Lehre, das Studium derselben nutzlos, ein Aggregat von Abstraktionen und mathematischen Erörterungen, Thesen und Antithesen; und das meiste unverständlich. Und zwecklos die Diskussion mit seinen Jüngern, die den Verbal- nicht den Realsinn seiner Sätze erfasst haben.

So schildert ein junger Kantianer seine vergeblichen Versuche, in Fichtes Lehre einzudringen. Der „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre“ im Philosophischen Journal (1797) hat endlich seine Bekehrung zur Folge. Der energische Geist der Eröffnung, das Natürliche, Ungekünstelte der Untersuchung, die meisterhafte Deutlichkeit der Darstellung überwinden alle Widerstände. Er tritt zur Partei Schellings, zur Sekte der „wahren Transzendentalisten“ hinüber. Fichtes Zähigkeit, die suggestive Gewalt seines Selbstbewusstseins, der Wille zur Macht siegt. Im Herzen des Konvertiten regt sich die Scham, einen tätigen, talentvollen Mann verkannt zu haben. Und so wie er hundert Andere. —

Nun scheinen alle Probleme gelöst. Im frohen Glauben wiegt sich die Jugend. Welche Natürlichkeit, welche Evidenz! Klar steht die Wahrheit des absoluten Idealismus vor seinem Auge. Nur eins schmerzt noch den ehemaligen Antifichtianer: dass die Wahrheit „just von diesem Subjekte und von keinem andern“ kam. Von Kant, von Reinhold hätte er sie freudig hingenommen. Aber von dem Gewaltmenschen, dem hochmütigen Fichte?

Auch dafür wird Rat. Er lernt Fichten persönlich kennen und sein Groll verschwindet. Betrachte diese kleine, zusammengedrückte, etwas stämmige Figur. So malten die Alten Aristoteles. „Eine hohe Stirn, einen ziemlich geräumigen Hinterkopf, in dem nach Lichtenbergs Ausdruck viele Ideen zusammenkommen und Rat halten können, eine Lavatersche längliche verständige Nase, ein zwar nicht grosses, aber doch lebhaftes rollendes Auge, und lauter scharfe, bestimmte Züge.“ — Für manche Personen soll seine Figur etwas Zurückschreckendes haben. Ängstliche Gemüter, die in der Nähe einer Superiorität Vapeurs bekommen! Und wäre ihm das Rad auf die Stirn gerannt, ich liebe ihn. Schon um der tiefen Ehrlichkeit seiner Augen willen.

„Seine Bewegungen sind alle sehr heftig, sein Gang nie schwebend und ruhig, sondern schnell und immer drängend. Wenn er steht, so scheint er auf dem Platze eingewurzelt zu sein. Seine Stimme ist ein etwas greller Tenor, bald schwach, bald stark

nach der Macht seiner Affekten erhoben und durch den scharfen Akzent, den er auf die Worte legt, tief einschneidend in das Gemüt des Zuhörenden. Er spricht nie langsam, sondern fast immer in Eile; und doch ist alles wohlüberdacht und scharf bestimmt. In seinem ganzen Äusseren zeigt er sich als ein Mensch, der vollkommene Geistesfreiheit, Kühnheit und Originalität besitzt." [1])

Seine Figur ist gleichwohl nicht empfehlend. Die Stachelzungen der Witzlinge schaben sich an ihr. Fichte scheint es nicht zu bemerken. Sein Kopf ist zu voll. Jedenfalls erträgt er alle Spöttereien geduldig. So unglaublich es klingt, er ist von höchst friedfertigem Charakter. Wird er aber gefordert, so kommt er als wohlgerüsteter Krieger. „Seine ganze Kraft ist dann erwacht, und indem er selbst nicht weiss, wie stark er ist, zerfleischt er seinen Gegner. Alle die, welche einst ihn neckten und unter seinen Klauen waren, mögen aus dem Letzteren erkannt haben — denn das hört man jetzt noch bisweilen an ihrem Klaggeschrei, — dass der Löwe über ihnen war."

Er hasst jede Lüge, in der Philosophie, wie im Leben. Was ihm wahr dünkt, sagt er jedem ins Gesicht, ohne Bitterkeit. Galanterie, Komplimente, unwahres Lob kennt er nicht. Man hält ihn deswegen für ungeschliffen und grob. Aber er ist nur ehrlich.

Und Offenheit verlangt er auch von andern. Er sieht nichts lieber als freimütige Äusserungen, mögen sie sein System noch so hart treffen. Sind sie nur frei von Obstinazität.

In der Gesellschaft ist er jovialisch. Nichts von düsterer Transzendenz. Gern sieht er freudige Gesichter. Auf dem Professorenklub in der Rose pflegt die Gesellschaft stets in seiner Nähe am lustigsten zu sein. Torheit zu glauben, er möge nicht geniessen, weil nach seiner Lehre der Genuss nicht der letzte und höchste Zweck des Lebens sei. Wegen dieser scheinbaren Inkonsequenz haben ihn einige verdammt, einige, deren Verstand in Knechtsgestalt einherschleicht.

Wer Fichten zum Freund hat, kann stolz sein auf solchen Besitz. Falschheit ist nicht an ihm, dem ehrlichen, guten. Keine Laune, kein Widerspruch kann ihn dann verstimmen. Und seine Uneigennützigkeit hat mancher Sohn armer Eltern erfahren. Jeder Unbemittelte fand bis zu seinem Abgang unentgeltlich einen Platz in seinen Vorlesungen, auch ohne Testimonium indigentiae. Er

---

[1]) S. 83.

handelte so, nicht um seinen Applaus zu vermehren, — daran fehlte es nicht — sondern aus wahrer sittlicher Güte.

Welche Weihestunde, als Fichte eines Sonntags früh von 9—10 Uhr über die Bestimmung des Gelehrten sprach! Wie quoll ihm das Herz warm und lebendig! Wie packte er die rohen Burschen! Sie kamen in hellen Scharen, die Kirchen leerten sich. Das hatte Fichte gewollt. Sonst — ob Metzel, der Bossuet unseres Zeitalters, auf der Kanzel heulte, in der Universitätskirche, die wie die Höhle des Typhon schallte, oder der selige Doktor Schmid, dessen geringstes Talent zuverlässig das Predigen war, „der Student hielt es für gänzlich kommentwidrig, in der Kirche den Hut abzunehmen. Gewöhnlich stand er in der Nähe seiner Donna und trieb daselbst Augen- und Gebärdenspiel, zog aus und ein, quer durch die Kirche hin, wie in einem Taubenschlag. Seinen Hund brachte er natürlich auch mit, der dann hier öfters seinen Gegner fand. — — —“ Jetzt — man sah fast keinen Studierenden mehr in der Kirche. Die wüsten Köpfe sassen iu Fichtes Auditorium und hörten eine Predigt von Luthrischer Kraft über den Beruf des Gelehrten, über die Veredelung des ganzen Menschengeschlechts. Das Gute hatte hier einmal das Böse verschlungen.

Sabbathschänder! —

Die Regierung verbot den Unfug auf Drängen der Geistlichkeit. Nicht lang, so bellten die Hunde wieder in der Kirche.

Und diesen Mann mussten wir verlieren!

Hätte er auf Kosten der reinen Sittlichkeit geschrieben, zum Behuf der Verstärkung sinnlicher Reizungen gleich den Wieland und Kramer, hätte er in den Ton seines Zeitalters eingestimmt, in diesen Ton der Weichlichkeit, Genussucht, Lüsternheit, Obszönität, niemand hätte ihm die Feder geknickt. Da er aber die Menschen bessern wollte, stiess er auf eine Welt von Gegnern.

Was haben sie in den Intelligenzblättern für Seife abgesotten gegen die Wissenschaftslehre! Fichte ging jedesmal heraus, wenn er gereizt wurde. So konnte es nicht fehlen, dass seine Händel sich mehrten. Kant verfuhr mit weit mehr Menschenkenntnis. Er übergab die Resultate seines Nachdenkens der Welt und kümmerte sich den Teufel darum, was sie damit anfangen würde. Die Vernunftkritik lag jahrelang wie Blei im Laden. Ihre Schuld. In einen Streit liess er sich nicht ein. Er warf sein Werk „schweigend in die unendliche Zeit“. Hätte doch Fichte auch so gehandelt! Sein Adlerflug im Gebiet der philosophischen Spekulation

wäre nicht so oft vom Geschrei der Pindarischen κοράκων unterbrochen worden.

Schien es nun, als hätten die Schuttfahrer Respekt vor ihm bekommen, nachdem er einige von ihnen gefasst? — Es war die Ruhe eines schwülen Sommertags, wo der Horizont sich mit Schwefeldünsten umzieht. Sie warteten nur auf eine günstige Gelegenheit, gemeinsam über ihn herzufallen. Einzeln wagte es keiner.

Man brauchte nicht lang zu warten. Mönchstum und Pfafferei stehen wieder auf. Lessing, Mendelssohn, Kant haben umsonst geschrieben.

Blinde Zeloten! Atheismus! rufen sie und, den Kubach in der Hand, treiben sie einen Mann von Haus und Hof, der tätig für das Gute wirken wollte.

Sokrates ging unter durch Sophisten!

„Es ist mir und mehreren andern Personen gar wohl bekannt, dass man in gewissen Ländern starke Ausdrücke über Fichtes persönliche Sicherheit sich hat entfahren lassen, die ich aber zur Ehre der Menschheit übergeben mag.“

Kant und der Krieg.

Von Ernst Katzer.

Alt ist die Behauptung, dass es Kant an historischem Sinne gemangelt habe. Es kann aber kaum einen weniger zutreffenden Vorwurf geben, als gerade diesen. Dass er immer wiederholt wird, hat eine doppelte Ursache. Einmal fasst man den Begriff „historisch" zu eng. Das andere Mal schaut man nicht tief genug in die Geisteswerkstatt des Königsberger Meisters. Die ganze Welt interessierte ihn. Die Menschheit aber stand ihm oben an. Gerade ihre Entwicklungsgeschichte unterzog er immer von neuem den eingehendsten Betrachtungen. Sie sucht er zu verstehen und auszudeuten. Ihre Rätsel und scheinbaren Widersprüche wollte er lösen. Einer dieser Widersprüche ist bei der Erwägung von einem höheren Standpunkte aus der Krieg. Er gibt dem denkenden Historiker Anlass zu mancherlei „artigen Fragen". Auch Kant hat sich mit ihm beschäftigt. An zahlreichen Stellen seiner Schriften finden sich beachtenswerte Gedanken darüber.[1] Er sucht den Krieg in Zusammenhang zu bringen mit seinen gesamten philosophischen Anschauungen. Seine Gedanken können dazu helfen, Klärung zu schaffen in den gegenwärtigen weittragenden Ereignissen, die ganz Europa, ja die ganze Welt, in Unruhe versetzen, und mit hoffendem Mute zu erfüllen.

1. Begriff des Kriegs.

Wie über den Krieg zu urteilen ist, hängt ab von seiner Begriffsbestimmung. Er wird verschieden aufgefasst. Kant bezeichnet ihn als „juridischen Naturzustand", als barbarische, wilde, gesetzlose Freiheit. Etwas schwülstig lautet die von ihm gegebene Definition als „Zwietracht aus der Entgegensetzung in bezug auf das Mein und Dein". Dieses „Mein und Dein" wird von ihm aber

[1]) Vgl. hierzu zwei Aufsätze von Staudinger und Vaihinger, Kantstud. I, S. 301 und IV, S. 50 ff.

nicht nur als Besitz äusserlichen Guts verstanden, sondern auch als Besitz der Freiheit. Einfacher klingt die Erklärung: Der Krieg ist der natürliche Antagonismus entgegengesetzter Parteien. Er ist ein Prozess, der vermittelst der Waffen geführt wird. In diesem Sinne stellt er sich dar als eine Art Appelation an ein Gottesgericht, da die entscheidende menschliche Instanz zwischen den streitenden Staaten fehlt. Kant nennt ihn auch das traurige Notmittel im Naturzustande, durch Gewalt sein Recht zu behaupten. Nicht ohne Sarkasmus findet er dabei den Unterschied der „europäischen Wilden" von den amerikanischen allein darin, dass diese ihre Feinde verzehren, während jene die Überwundenen „zur Vermehrung ihrer Untertanen mithin als Werkzeuge zu noch mehr ausgebreiteten Kriegen benutzen". Demnach ist der Krieg ein Zustand der Rohigkeit, in dem allein zerstörende, ungebändigte Kräfte das Urteil sprechen.[1])

2. Ursachen des Kriegs.

Als Erscheinung dieses menschlichen Urzustandes scheint somit der Krieg so vollständig mit dem Wesen des Menschen und der menschlichen Gemeinschaft verwachsen zu sein, dass er kaum zu vermeiden und kaum jemals auszutilgen ist. Kant meint, er sei geradezu auf die Natur des Menschen gepfropft. Er bedarf also zuerst keines besonderen Beweggrundes, sondern muss überall da entstehen, wo Menschen in Berührung mit einander kommen. Das „unvermeidliche Nebeneinandersein mit Anderen" ruft ihn hervor. Der „Status hominum naturalis" ist ein immer währender „Status belli, in dem beständig Jedermann wider Jedermann gerüstet sein muss." Das hat seinen Grund in der Bösartigkeit der menschlichen Natur überhaupt. Die Vernunft ist, wenn sie erwacht, erst noch schwach und wird von den sinnlichen Trieben beherrscht. Solange die Menschen noch völlig unkultiviert waren, befanden sie sich im Stande der Unschuld und waren ohne Laster. So fängt die Geschichte der Natur vom Guten an, aber die Geschichte der Freiheit vom Bösen. Mit ihr, wenn die Vernunft erwacht ist, beginnt ihr Kampf wider die Triebe, die zuvörderst die Oberhand behalten. Da lässt sich die ganze Bösartigkeit der menschlichen

---

[1]) Kant, Sämtliche Werke, herausgegeben von Hartenstein IV, 150ff. VI, 128. 192. 194. 421. 422. 443. VII, 161f. 164. 352.

Natur im freien Verhältnisse der Völker blicken, das ein Verhältnis ununterbrochenen Kriegs ist.

In dem Naturmenschen, so wie die Erfahrung ihn uns zeigt, besteht eine ungezähmte Lust am Kampfe. Tapferkeit wider den Feind gilt den Wilden als höchste Tugend. Sie finden einen Gefallen daran, sich unaufhörlich zu „balgen“ und widerstreben der Unterwerfung unter einen gesetzlichen Zustand. Der noch ungezähmte Kriegsmut verlangt nach Betätigung. Ihm wird eine besondere innere Würde beigemessen, der sogar Philosophen als einer gewissen ritterlichen Veredlung der Menschheit ihr Lob nicht vorenthalten haben.[1])

Dazu gesellt sich bei steigender Bildung ein starker Egoismus, der gern „mit List oder Gewalt den Fleiss Anderer“ sich zu Nutze macht. Staatsoberhäupter, Gewalthaber beginnen Krieg wie eine Art „Lustpartie“, bei dem sie selbst nichts erleiden, sondern Andere sich für sie opfern lassen. Sie verfahren nach dem Rate jenes bulgarischen Fürsten: „ein Schmied, der Zangen hat, wird das glühende Eisen nicht mit den Händen aus den Kohlen herausnehmen.“ Sie haben die Gewalt und gebrauchen sie aus Herrschsucht, Ehrsucht und Habsucht, ihre Untertanen widereinander führend. Fürsten und Staaten streben nach Vergrösserung des Länderbesitzes und nach Unterjochung benachbarter Völker.

Die „Inhospitalität“ handelstreibender Länder, die auf Erwerb fremden Gebietes ausgehen, und der Handelsgesellschaften rufen Kriege hervor, obschon solche sonst „dem Handelsgeist“ unwillkommen sind, da sie den Profit schädigen. Interessant ist in diesem Zusammenhange die Bemerkung Kants, dass bei dergleichen kriegerischen Unternehmungen gerade die Mächte, die von der Frömmigkeit viel Werks machen und, indem sie Unrecht wie Wasser trinken, sich in der Rechtgläubigkeit für Auserwählte wissen wollen“. Unzweifelhaft hat er dabei an England gedacht, wie andere Aussprüche über diese Insel und ihre Bewohner beweisen.

Ganz naturgemäss aber muss Krieg entstehen, wenn ein Volk durch ein anderes sich verletzt glaubt, in seinem Bestande von stärkeren Nachbarmächten sich bedroht sieht, oder tatsächlich

---

[1]) Bei diesen Bemerkungen über den Kriegsmut spricht sich Kant auch kritisierend über das Duell aus. Reicke, Lose Blätter, Altpreuss. Monatsschrift. XXVIII, 571f. 578ff. XXX, 444ff. VII, 580.

von ihnen verletzt wird. Ausserdem bieten die Verschiedenheiten der Religionen und Sprachen Anlass zu wechselseitigem Hasse und bilden willkommenen Vorwand zum Kriege.[1])

3. Arten des Kriegs.

Je nach den Beweggründen müssen auch die Kriege selbst verschieden sein, die geführt werden. In erster Reihe sind innere und äussere Kriege zu unterscheiden. Jene sind solche, bei denen sich in ein und demselben Staate Parteien einander bekämpfen. Sie entstehen, „wenn ein Staat sich durch innere Veruneinigung in zwei Teile spaltete, deren jeder für sich einen besonderen Staat vorstellt, der auf das Ganze Anspruch macht.“ Sie sind von Revolutionen, die sich gegen die Obrigkeit wenden, zu unterscheiden.

Hinsichtlich der äusseren Kriege liegt der „Verteidigungskrieg“ am nächsten. Er wird unternommen bei drohender oder tatsächlicher „Läsion“ durch einen oder mehrere andere Staaten, um das Recht des angegriffenen Staats zu behaupten. Wiedervergeltung oder Genugtuung für die erlittene Beleidigung ist sein Zweck. Er kann stattfinden ohne vorherige „Aufkündigung des Friedens“, weil durch den anzugreifenden Staat das Recht des angegriffenen gekränkt worden ist und hierfür „etwas Analogisches mit einem Vertrag angenommen werden muss, nämlich Annahme der Erklärung des anderen Teils, dass beide ihr Recht auf diese Art suchen wollen“.

Ihm entgegengesetzt ist der „Angriffskrieg“. Er besteht in gewaltsamer Einmischung eines Staates in die Angelegenheiten eines anderen, oder auch in Bedrohung eines mächtigen gegen einen mindermächtigen, und tatsächlicher Verletzung des diesem zustehenden Rechts. Immer wird er als ein Zeichen von Wildheit und Unkultur zu nehmen sein. Unter Umständen könnte er auch als ein „Bestrafungskrieg“ bezeichnet werden, bellum punitivum, insofern er als eine Art Rechtsgang angesehen wird zur Aufrechterhaltung der Gerechtigkeit. Der schlimmste Krieg aber ist jedenfalls der „Ausrottungskrieg“, bellum internecinum, oder subjugatorium, der darauf ausgeht, ein anderes Volk durch Unterjochung

---

[1]) IV, 150. 154. 321f. V, 446. VI, 126f. 194. 221f. 410. 415. 418. 421. 428ff. 431f. 434. VII, 107. 164. 655.

oder Zerteilung seines Landes gänzlich „von der Erde verschwinden zu lassen".[1])

4. Der Krieg als Kulturmittel nach dem Leitfaden der Natur.

Mögen nun Kriege von dieser oder jener Art sein, so legt sich doch die Erwägung nahe, ob sie nur als zufällige Ereignisse zu betrachten sind oder ihnen und den von ihnen ausgehenden Wirkungen irgend ein Zweck beigelegt werden darf. Soll die Menschengeschichte irgend einen Sinn haben, so muss auch dem Kriege, der so vielfach mit ihren Ereignissen verflochten ist, eine Bedeutung zugeschrieben werden. Um darüber zu entscheiden, ist es notwendig nach einem Leitfaden zu suchen, der eine Erklärung möglich macht für den gerade durch den Krieg als widersinnig erscheinenden Gang der Menschheitsentwicklung. Es muss ein „Leitfaden der Natur a priori" ausfindig gemacht werden, der einen bestimmten Plan derselben erkennen lässt. Eine blosse empirische Betrachtung der Geschichte würde sich in lauter Relativitäten auflösen und könnte keinen ersichtlichen Plan entdecken lassen. Wie bei den nur empirisch Reisenden den Ertrag seiner Beobachtungen ein sehr unsicherer und fraglicher ist, so noch mehr bei einer nur empirischen Betrachtung der Geschichte. Strebt man darnach einen Sinn in ihr festzustellen und dadurch die Widersprüche aufzulösen, in die der Krieg die Bearbeitung der Historie verwickelt, so ist zu versuchen, ob eine Betrachtungsweise möglich ist, die diesen Zweck erfüllt.

„Wenn man der Menschen Tun nnd Lassen auf der grossen Weltbühne aufgestellt sieht und bei hin und wieder anscheinenden Weisheit im Einzelnen, doch endlich alles im Grossen aus Torheit, kindischer Eitelkeit, oft auch aus kindischer Bosheit und Zerstörungssucht zusammengewebt findet, wobei man am Ende nicht weiss, was man sich von unserer auf ihre Vorzüge so eingebildeten Gattung für einen Begriff machen soll, so kann man sich eines gewissen Unwillens nicht erwehren." Da ist keine andere Auskunft, als zu versuchen, „ob man nicht eine Naturabsicht in diesem widersinnigen Gange menschlicher Dinge entdecken könne, aus welcher von Geschöpfen, die ohne eigenen Plan verfahren,

---

[1]) IV, 150f. VI, 331. 411. 412. 421f. 440. VII, 125. 137. 141. 164ff.

dennoch eine Geschichte nach einem bestimmten Plane der Natur möglich sei."

Wir müssen eine Idee zu entdecken trachten, von der aus die Geschichte nicht als planloses Aggregat menschlicher Handlungen, sondern „wenigstens im Grossen als ein System sich darstellt". Diese Idee ist das A priori der Geschichte. Sie ist die Idee einer durch den Naturmechanismus zu bewirkenden Menschheitserziehung zur Freiheit, im Grunde also überhaupt die Idee der Freiheit. In ihr gipfelt die ganze Kantische Philosophie nach Kants eigenen Worten: „Der Begriff der Freiheit macht den Schlusstein in dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der praktischen Vernunft aus." [1]) Der Mensch soll sich von der Stufe der Tierheit zu der höchsten Stufe der Menschheit erheben, zur Vereinigung mit allen zu einem moralischen Ganzen. Er ist der höchste Zweck der Natur und bestimmt, sich aus der Sinnlichkeit zur (moralischen) Freiheit emporzuringen. Er ist Zweck an sich selbst und soll von allen subjektiven, materiellen Triebfedern frei werden.

Um ihn zu diesem Ziele zu führen, verwendet die Natur ein „ganzes Heer von Mühseligkeiten", unter denen der Krieg in erster Reihe steht. Die von ihm ausgehenden Wirkungen sind teils positive teils negative. Die positiven bestehen hauptsächlich in Folgendem: Durch den Krieg werden Menschen selbst in die unwirtbarsten Gegenden getrieben, um sie zu bevölkern. Zuvor aber hat die Natur auch dafür gesorgt, dass Menschen allerwärts auf Erden leben können, womit ihr Wille dargetan ist, dass sie allerwärts leben sollen.

Ferner bewirkt der Krieg, dass den natürlichen Neigungen zur Gemächlichkeit und Nachlässigkeit entgegen gearbeitet wird und die Menschen zur Betätigung ihrer Kräfte gezwungen werden, um sich gegen Andere zu behaupten. Faulheit und Feigheit werden durch ihn beseitigt. Alle Talente bringt er durch seine Einwirkungen zur Entwicklung und fördert damit die Kultur. „Wie die Bäume in einem Walde eben dadurch, dass ein jeder dem anderen Luft und Sonne zu nehmen sucht, einander nötigen, beides über sich zu suchen und dadurch einen schönen geraden Wuchs zu bekommen, statt dass die, welche in Freiheit und von einander abgesondert ihre Äste nach Wohlgefallen treiben, krüppe-

---

[1]) Katzer, Luther und Kant, S. 104ff. — Kant, V, S. 1 und 2.

lig, schief und krumm werden," so helfen die einander entgegenstehenden Neigungen den Menschen zur Bildung und Kultur. „Ohne die Ungeselligkeit der Menschen unter einander würden in einem arkadischen Schäferleben, bei vollkommener Eintracht, Genügsamkeit und Wechselliebe alle Talente auf ewig in ihren Keimen verborgen bleiben." Ausserdem dient der Krieg dazu, neue Gruppierungen in der Völkerwelt hervorzurufen.

Zugleich trägt er etwas Heroisches in sich, vorausgesetzt, dass er mit Ordnung und Heilighaltung der bürgerlichen Rechte geführt wird. „Die Denkungsart des Volkes, welches ihn auf diese Art führt, wird nur desto erhabener, je mehr Gefahren es ausgesetzt ist und sich mutig darunter hat behaupten können, da hingegen ein langer Friede den blossen Handelsgeist, mit ihm aber den niedrigen Eigennutz, Feigheit und Weichlichkeit herrschend zu machen und die Denkungsart des Volks zu erniedrigen pflegt." Kriegstapferkeit ist immer ein Gegenstand der Bewunderung und nötigt auch den Oberhäuptern der Staaten Achtung für die Menschheit ab. Sie muss aber wahrer Enthusiasmus sein, der immer auf das Idealische und Moralische geht. Tapferkeit ist gesetzmässiger Mut in dem, was Pflicht gebietet, selbst den Verlust des Lebens nicht zu scheuen. Dagegen ist „sich um Geld zu balgen" niederträchtig.

Wichtiger aber und durchschlagender noch für den Plan der Natur in bezug auf die Entwicklung der Menschheit sind die negativen Wirkungen des Kriegs. Als Urquell alles Übels macht er mehr böse Menschen, als er hinwegnimmt. Er zerstört alle Kulturgüter. Hume hat recht mit seinem Ausspruch: „Wenn ich jetzt die Nationen im Kriege gegeneinander begriffen sehe, so ist es, als ob ich zwei besoffene Kerle sähe, die sich in einem Porzellanladen mit Prügeln herumschlagen. Denn nicht genug, dass sie an den Beulen, die sie sich wechselseitig geben, lange zu leiden haben, so müssen sie hinterher noch allen Schaden bezahlen, den sie anrichteten."

Der Krieg und die um seinetwillen errichteten stehenden Heere verursachen grossen Kostenaufwand und machen immer neue Rüstungen erforderlich. Eine grosse Schuldenlast entsteht. Der Handel stockt. Alle Lasten wachsen an. „Die Kräfte des Staats, alle Früchte seiner Kultur, die zu einer noch grösseren Kultur gebraucht werden könnten," gehen verloren. „Der Freiheit wird Abbruch getan und die mütterliche Vorsorge des Staats für ein-

zelne Glieder wird in eine unerbittliche Härte der Forderungen verwandelt.“ Die Preise aller Bedürfnisse steigen. Alle Laster nehmen zu. Der Ausgang der Kämpfe bleibt unsicher und es droht die Besorgnis immer neuer Gefahren.[1])

Dieses alles, namentlich die durch den Krieg hervorgerufenen mannigfaltigen, grossen und empfindlichsten Übelstände, führt die Menschen dazu, aus der natürlichen Wildheit herauszutreten und sich in geordnete Verhältnisse zu begeben. Auf solche Weise wird der Krieg zu einem „heroischen Arzneimittel“ in Ansehung der durch ihn entstehenden Nöte und führt wenigstens eine Annäherung zur Perfektionierung der Menschen herbei. Er überzeugt den Einzelnen von der Notwendigkeit „Glied einer bürgerlichen Gesellschaft zu werden“, wenn auch zuvörderst nur zur Sicherung des Mein und Dein (Eigentum und Freiheit). Die von der Natur gewollte Zwietracht, der natürliche „Antagonismus, die ungesellige Geselligkeit“ nötigen den Menschen, sich über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins zu erheben und wenigstens die ersten Schritte aus der Rohigkeit herauszutun. Es entsteht hierdurch ein „unter Gesetzen gesicherter Zustand einer Menge einander benachbarter Menschen“. Nur in einer vereinigten Willkür ist überhaupt ein ruhiger, rechtmässiger Besitz möglich. Sonach zwingt die Natur die Menschen wider Willen zur Eintracht und macht den Krieg zu einem besonders geeigneten Mittel, aus dem juridischen Naturzustand zur Bildung von durch allgemeine Gesetze zusammengehaltenen Staatswesen überzugehen.[2])

5. Der Krieg und das Recht.

Doch die Gründung eines Staates als rechtlichen gemeinen Wesens ist nicht ein leicht zu vollbringendes Unternehmen. Sie ist vielmehr „das schwerste Problem für die Menschengattung“. Sie besteht in der Errichtung einer allgemeinen das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft. Ihre Einrichtung muss so beschaffen sein, dass in ihr die grösste Freiheit aller ihrer Mitglieder zusammen mit der genauesten Bestimmung und Sicherung der Grenzen dieser Freiheit möglich ist. Nur in einer solchen

---

[1]) IV, 148. 150f. 154. 327. VI, 128. 330. 344. 364. 409ff. 434. VII, 400. 407f. 598.

[2]) IV, 147f. 152. 320. VI, 427. 433. VII, 168. 173. 352. Reicke, a. a. O., XXVIII, S. 425.

Gemeinschaft vermag die Natur ihre Absicht zu erreichen, „nämlich die Entwicklung aller menschlichen Anlagen.“ In ihr soll die Freiheit jedes Einzelnen zusammenstimmen mit der Freiheit aller Anderen. Diese Zusammenstimmung jedoch ist nur eine äusserliche. Nicht anders ist sie zu erreichen, als durch bestimmte Rücksichtnahme aller auf alle. Der Staat ist „eine Vereinigung von Menschen unter Rechtsgesetzen“. Recht aber ist die Einschränkung der Freiheit eines Jeden auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von Jedermann. Das öffentliche Recht ist der Inbegriff der äusseren Gesetze, welche eine solche Zusammenstimmung möglich machen. Sie kann nur durch Zwang bewirkt werden. Hiernach ist „die bürgerliche Verfassung ein Verhältnis freier Menschen, die unter Zwangsgesetzen stehen.“ Der Staat ist eine Vereinigung moralischer Personen, „eine Gesellschaft von Menschen, über die Niemand anderes, als sie selbst, zu gebieten und zu disponieren hat“.[1])

Die Bildung von dergleichen Staatswesen ist nicht ohne Bedeutung für den Krieg. Sobald die Menschen aus dem juridischen Naturzustande herausgetreten sind und Staaten gegründet haben, ist selbstverständlich das Recht, auf dem sie ruhen, auch auf den Krieg anzuwenden, obschon und weil dieser ein durchaus rechtswidriger Zustand ist. Dadurch aber, dass der Staatsgedanke auf die Regelung der Freiheit mehrerer, oder aller Staaten gegeneinander ausgedehnt wird, gewinnt das Problem der bürgerlichen Gesellschaft an Umfang und Schwierigkeit.

Krieg ist juridischer Naturzustand. Doch dieser soll dem rechtlichen immer mehr angenähert werden. Dadurch entsteht die Frage nach dem Recht des Kriegs. Eben deswegen treibt die Natur die Menschen zur Herstellung von Staaten, um den Zustand wilder, gesetzloser „Freiheit“ zu einem gesetzlichen zu machen. Das Volk soll allmählich befähigt werden, sich von der Idee gesetzlicher Autorität beeinflussen zu lassen. Dieses immer entschiedener herbeizuführende allgemeine Verständnis soll auch der Rechtsfrage des Krieges zugute kommen. Sie führt zu Erörterungen über das Recht zum Kriege, im Kriege und nach dem Kriege.

Das erstgenannte, das Recht zum Kriege betrifft einesteils das Verhältnis des Staatsoberhauptes zu den Untertanen, andernteils das der Staaten untereinander. Hier zeigt sich, von wie

---

[1]) IV, 148. VI, 322. 409. VII, 27. 131. 399.

weittragendem Einflusse die Verfassungen der Staaten sind. Von allen die beste ist die republikanische. Wenn Kant jedoch diese so besonders empfiehlt und sie für die allein geeignete hält, so versteht er darunter nicht eine Republik im gewöhnlichen Sinne, sondern eine konstitutionelle Staatseinrichtung, ein Repräsentationssystem. In einem Staate mit dieser Art Verfassung besteht die äussere (rechtliche) Freiheit eines jeden Staatsbürgers in der Befugnis, keinen anderen Gesetzen zu gehorchen, als zu denen er seine Beistimmung gegeben hat. „Alle Staatsbürger sind einander gleich, d. h. keiner kann den anderen wozu rechtlich verpflichten, ohne dass er sich zugleich dem Gesetze unterwirft, von diesem wechselseitig nach derselben Art auch verbunden werden zu können."

Jedes Glied des gemeinen Wesens ist demnach selbständig. Kein anderer Wille ist bei dem Repräsentationssystem massgebend, als der „allgemeine (vereinigte) Volkswille". Er allein hat zu beschliessen, ob Krieg sein soll oder nicht. Die republikanische Verfassung in dem Sinne Kants ist demnach die einzige, die den Rechten des Menschen vollkommen angemessen ist. Aber sie ist schwer zu stiften und noch schwerer zu erhalten. In ihr kann es nicht eine „väterliche", sondern nur eine „vaterländische Regierung" (imperium non patronale, sed patrioticum) geben, da „jeder den Staat (das Oberhaupt nicht ausgenommen) als den mütterlichen Boden, aus und auf dem er selbst entsprungen und welchen er auch so als ein teures Unterpfand hinterlassen muss, betrachtet, nur um die Rechte desselben durch Gesetze des gemeinen Willens zu schützen, nicht aber es seinem unbedingten Belieben zum Gebrauch zu unterwerfen, sich für befugt hält".[1]) Niemals dürfen die Staatsbürger von einem Oberhaupte nur als Maschinen für den Krieg gebraucht werden, — das streitet gegen ihre Menschenwürde. —

Ein Recht zur Bekriegung anderer Staaten kann nur ein Verteidigungskrieg geben, um sein Recht zu behaupten. Daher sind Übungen der Staatsbürger in Waffen erlaubt, um das Vaterland zu sichern. Einen Bestrafungskrieg kann es überhaupt nicht geben, weil das Verhältnis zu einem Oberen (imperantis) gegen einen Untergebenen (Subditum) fehlt. Die Frage nach dem

---

[1]) VI, 322f. 327f. 344f. 410ff. 432f. 440. VII, 158f. 162ff. 399.

Rechte eines Ausrottungs- oder Unterjochungskriegs aber bezieht sich auf das Recht nach dem Kriege.[1])

Das Recht im Kriege verlangt, dass nur solche Verteidigungsmittel angewandt werden, durch die nicht die Würde der Staatsbürger herabgesetzt wird und die sie unfähig macht, Staatsbürger zu sein. — Dergleichen unerlaubte Massregeln sind „Spione, Meuchelmörder, Giftmischer, Scharfschützen, die Einzelne im Hinterhalte auflauern, Plünderung, Verbreitung falscher Nachrichten“ „mit einem Worte solche (heimtückische) Mittel, die das Vertrauen zur Gründung eines künftigen dauernden Friedens unmöglich machen würden. Das schimpflichste aller Kriegsmittel ist darum die Lüge.“ Sie ist die gröblichste Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst und Andere: „Wegwerfung und gleichsam Vernichtung der Menschenwürde.“ Mit Recht bezeichnet die Bibel (Ev. Joh. 8, 44 und Lukas 3, 1ff.) die Lüge als das erste Verbrechen, wodurch das Böse in die Welt gekommen ist, und nennt dessen Urheber den Vater der Lüge. „Es ist ein heiliges, unbedingt gebietendes, durch keine Konvenienzen einzuschränkendes Vernunftgebot, in allen Erklärungen wahrhaft (ehrlich) zu sein.“ Gehört es auch zu den politischen „Praktiken“, dem Volke etwas vorzuspiegeln (mundus vult decipi), so ist doch eine „lügenhafte Publizität“ verwerflich. Überhaupt ist „die Lüge der eigentliche faule Fleck in der menschlichen Natur“. Auch für den Krieger gilt, „dass er zugleich alle Tugenden des Friedens, Sanftmut, Mitleid oder selbst geziemende Sorgfalt für seine eigene Person bewahre.“ Darum sind alle „ehrlosen Strategimen“ und „höllischen Künste“ niederträchtig, da sie alle Grenzen des Kriegs überschreiten.

Dass aber während des Kriegs dem überwältigten Feinde Lieferungen und Kontributionen auferlegt werden, ist erlaubt, wenn es „durch Ausschreibung und gegen ausgestellte Scheine“ geschieht. Immer ist bei dem allen zu berücksichtigen, dass der Krieg nicht mit dem Volke, sondern unter Staaten geführt wird. Dass bei den Kämpfen zwischen ihnen andere Staaten, die unbeteiligt sind, neutral bleiben oder auch einen Bund zu ihrer Sicherung schliessen, ist ihnen in keiner Weise zu verwehren. Niemals

---

[1]) VI, 411. VII, 164. 167.

aber sind Truppen eines Staats an einen anderen gegen einen nicht gemeinschaftlichen Feind zu verdingen.[1])

Das Recht nach dem Kriege stellt die Bedingungen fest, die dem Friedensschlusse zugrunde zu legen sind. Zu allererst sind mit dem besiegten Staate „Traktate zu pflegen". Diese dürfen aber nicht „einen blossen Waffenstillstand" herbeiführen. Nicht zu bestreiten ist freilich, dass bei allen auf den Friedensschluss sich beziehenden Verträgen das Recht ausser Betracht bleiben muss, da es sich bei jedem Kriege immer nur um die Gewalt handelt. Nur ist darauf Bedacht zu nehmen, dass immer neues Unrecht und immer wiederholte Anlässe zum Kriege vermieden werden und nicht alles Recht seine Geltung verliert.

Von diesen Gesichtspunkten aus ergeben sich folgende Regeln: Der Sieger kann nicht auf Erstattung der Kriegskosten antragen, weil sonst der geführte Krieg den Charakter eines Strafkriegs annehmen würde und wieder als eine Beleidigung des Besiegten erschiene. Die Gefangenen sind ohne Rücksicht der Ausgleichung nach der Zahl auszutauschen. Der Ausgleich ist nicht als Loskauf anzusehen. Auch besondere Kriegskosten sind nicht aufzubürden wieder, um den Krieg nicht als Strafkrieg erscheinen zu lassen. Kolonisation, Gebrauch des einem anderen Volke gehörigen Bodens darf nur auf Grund von Verträgen stattfinden. Kein Volk hat das Recht auf gewaltsame Ansiedlung auf fremden Boden. Auch das Vorgeben, damit dem Volke besser dienen zu wollen, ist nur eine scheinbare Rechtfertigung.

Vollends verwerflich ist „die Reinigung des eigenen Landes von verderbten Menschen und gehoffter Besserung derselben oder ihrer Nachkommenschaft in einem anderen Weltteile". Alle diese vermeintlich guten Absichten „können nicht den Flecken der Ungerechtigkeit der dazu gebrauchten Mittel (List und Gewalt) abwaschen". Ganze Staaten oder Völker aber zu vernichten ist unbedingt unzulässig. Kriege mit diesen Absichten und solchen schliesslichen Ausgängen sind gegen jedes Recht. Ein Volk verschwinden zu machen und sein Land zu teilen, wäre eine Verletzung der Moral und des ursprünglichen Rechts jedes Volks, sich zu einem Gemeinwesen zusammenzuschliessen. Staaten sind mora-

[1]) VI, 412. 427. 498. V, 270. VII, 165ff. 171. 237. 238. 275. 404. 443 463ff. 497. 522. 617. Reicke a. a. O., S. 258.

lische Personen und dürfen niemals gewaltsam vertilgt werden.[1]) Jeder Ausrottungskrieg ist zu verdammen. Wohl kann besiegten Staaten auf Zeit die Freiheit entzogen werden. Aber niemals hat das „bis auf den Nimmermehrstag" zu geschehen, sondern darf nur eine Verzögerung der Wiedererstattung sein. Wollten aber einzelne Staaten durchaus nicht aufhören, einander zu bekämpfen, so geschieht es ihnen ganz recht, wenn sie sich schliesslich beide gegenseitig aufreiben. — Endlich sollen Kriege weder mit besonderen Festlichkeiten enden noch solche Veranstaltungen während ihrer Dauer getroffen werden. „Die Dankfeste während dem Kriege über einen erfochtenen Sieg, die Hymnen, die (auf gut israelitisch) dem Herrn der Heerscharen gesungen werden, stehen mit der moralischen Idee des Vaters der Menschen in nicht minder starkem Kontrast wie der Krieg selbst, weil sie ausser der Gleichgültigkeit wegen der Art, wie Völker ihr gegenseitiges Recht suchen (die traurig genug ist), noch eine Freude hineinbringen, recht viel Menschen oder ihr Glück vernichtet zu haben." Ein sehr feiner und gemütvoller Ausspruch des immer so sehr als „rigoros" verschrieenen Kant.[2])

6. Politik und Krieg.

Mit dem Rechte in enger Verbindung steht die Politik. Sie ist ausübende Rechtslehre. Sie wendet die Rechtsbegriffe auf Erfahrungsfälle an und „hat nicht über Gesetzgebung selbst zu vernünfteln, sondern die gegenwärtigen Gebote des Landrechts zu vollziehen". Ihren Ausgangspunkt nimmt sie von dem Gedanken des Zwecks. Er besteht für sie in bezug auf den einzelnen Staat und die Kultur in der Wohlfahrt und Glückseligkeit der Staatsbürger. Diesen Zweck sucht sie zu erreichen durch Erwerbung und Ausnützung der Menschenkenntnis. Die Erfahrung ist ihre Lehrmeisterin. Sie stützt sich allein auf „empirische Prinzipien

---

[1]) Über Erwerbung von Staaten ausserhalb des Kriegs macht Kant die Bemerkung, dass „kein Staat von einem anderen durch Erbung, Tausch, Kauf oder Schenkung" erworben werden dürfe und fügt halb spöttisch hinzu: „In welche Gefahr das Vorurteil dieser Erwerbungsart Europa, denn die anderen Weltteile haben nie davon gewusst, insofern bis auf die neuesten Zeiten gebracht habe, dass sich nämlich auch Staaten heiraten können, ist jedermann bekannt, teils als eine neue Art von Industrie, sich auch ohne Aufwand von Kräften durch Familienbündnisse übermächtig zu machen, teils mit solcher Art den Länderbesitz zu erweitern." VI, 409.

[2]) VI, 408f. 412f. 422ff. 452. VII, 166ff. 171.

der menschlichen Natur“ und „hält es nicht für zu niedrig, aus der Art, wie es in der Welt zugeht, Belehrung für ihre Maximen zu ziehen“. Ihre Kunst besteht in berechnender Benutzung der Umstände. Sie ist eine „allgemeine Klugheitslehre“, eine Theorie zu den gehegten Absichten, die tauglichen Mittel zu wählen, ohne viel nach Recht oder Unrecht zu fragen. Ihr Grundsatz lautet: „Seid klug wie die Schlangen. “Sie nimmt die Menschen, wie sie sind und richtet darnach ihre Massnahmen ein. Hauptsächlich ist sie auf möglichsten Vorteil der bestehenden Gewalt der Staatsoberhäupter und deren Vermehrung gerichtet.

Sie ist eine „Geschicklichkeit für alle Sättel gerecht zu sein“ und zweizüngig. Man kann sie also Staatsklugheit nennen. Ihre sophistischen Maximen laufen ohngefähr auf folgende hinaus: „fac et excusa,“ handle ohne viel Bedenken und verlass Dich auf den Gott bonus eventus. Si ficisti, nega, gib Anderen die Schuld, wenn etwas misslingt. Divide et empera, stifte Misshelligkeiten unter denen, die Du beherrschen willst.

Daraus ergeben sich für den Krieg folgende Regeln: Nimm die Gelegenheit wahr, wie sie sich bietet, um eines anderen Staats oder Volks Dich zu bemächtigen, ohne nach Recht oder Unrecht zu fragen. Komm dem Gegner zuvor, ehe er Dich vergewaltigt. Säe Zwietracht unter andere Staaten unter dem Vorwande, den Schwächeren Beistand leisten zu wollen, gebrauche, wo Du kannst, verschmitzte Gewalt und schäme Dich nicht vor dem Urteil des grossen Haufens, sondern nur Deines etwaigen Missgeschicks.

Aber wie klug der Politiker auch sein mag, kann er doch die Moral nicht, wie er wohl möchte, als blosse Theorie ansehen, sondern muss ihr seinen Tribut zahlen, oder seine Politik wird zur Afterpolitik. Gerade die „Schlangenwindungen“, die er anwendet zu seiner Rechtfertigung, zeigen, „dass die Menschen ebenso wenig in ihren Privatverhältnissen als in ihren öffentlichen dem Rechtsbegriffe entgehen können und sich nicht zutrauen, die Politik öffentlich bloss auf Handgriffe der Klugkeit zu gründen.“ Damit wird der Politiker zu einem „politischen Moralisten“, der sich „eine Moral so schmiedet, wie es der Vorteil des Staatsmannes sich zuträglich findet“. Der Mensch kann sich schlechterdings der Achtung für den Rechtsbegriff nicht entschlagen. „Das moralische Prinzip im Menschen, obschon es zeitweilig schlummert, erlischt nie.“

Die „Beschönigungen“, die der politische Moralist versucht, beweisen nur desto gewisser, dass die Moral sich nicht zum

Schweigen bringen lässt. „Ehrlich ist besser, denn alle Politik, über allen Einwurf unendlich erhaben, ja die unumgängliche Bedingung der letzteren. Der Grenzgott der Moral weicht nicht dem Jupiter (dem Grenzgott der Gewalt), denn dieser steht noch unter dem Schicksal, d. i. die Vernunft ist nicht erleuchtet genug, die Reihe der vorher bestimmenden Ursachen zu übersehen, die den glücklichen oder schlimmen Erfolg aus dem Tun und Lassen der Menschen nach dem Mechanismus der Natur mit Sicherheit vorher verkündigen lassen. Was man aber zu tun habe, um im Gleise der Pflicht zu bleiben, dazu, und hiermit zum Endzweck, leuchtet sie uns überall hell genug vor."

Leicht zwar können Politiker weissagen vom Verfall, wenn man ihre Ratschläge nicht befolgen würde, weil sie mit ihrer Theorie das Unheil selbst bewirken, das sie vorhersagen. Doch zuletzt müssen sie sich doch der Vernunft und dem Moralgesetze beugen. „Das Recht muss nie der Politik, wohl aber die Politik jederzeit dem Rechte angepasst sein." Staatsweisheit ist besser, als Staatsklugheit. Die wahre Politik kann keinen Schritt tun „ohne vorher der Moral gehuldigt zu haben".

Zwar ist die Politik selbst eine schwere Kunst, aber sie ist nicht unvereinbar mit der Moral. „Diese haut den Knoten durch, den jene nicht aufzulösen vermag, und schliesslich muss alle Politik vor dem Rechte ihre Kniee beugen. Es gibt also objektiv gar keinen Streit zwischen der Moral und der Politik. Dagegen subjektiv wird und mag er immer bleiben, weil er zum Wetzstein der Tugend dient nach dem Grundsatz: tu ne cede malis, sed contra audentior ito."

Die Unbrauchbarkeit des politischen Moralismus erhellt am deutlichsten aus dem Kriterium der Publizität. Es besagt: „Alle auf das Recht anderer Menschen bezogenen Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publizität verträgt, sind unrecht." Auf das Verhalten eines Staats zum anderen und auf den Krieg bezogen würde z. B. ein Fürst, der sich dadurch vom Worthalten losmachen wollte, dass er einmal als Souverän und das andere Mal als oberster Staatsmann angesehen sein und das, was er in der einen Eigenschaft versprochen, in der anderen als unverbindlich erklären wollte, sobald er diese Maxime laut werden liesse, alles Vertrauens verlustig gehen. Entweder würden Andere ihn fliehen, oder sich mit anderen vereinigen, um seiner Anmassung zu widerstehen. Oder: Wollte ein mächtiger Staat die Maxime

öffentlich aussprechen, dass er das Recht beanspruche, einen zwischen seinen Grenzen liegenden kleineren Staat zu unterwerfen, so würden entweder die kleineren Staaten sich gegen diesen Grossen vereinigen, oder andere mächtige ihm die Beute streitig machen.

Das Prinzip des öffentlichen Rechts, dass alle Maximen des Rechts und der Politik, wenn sie gelten sollen, der Publizität bedürfen, überzeugt mithin den moralischen Politiker ganz von selbst von der Unhaltbarkeit blosser Staatsklugheit ohne Rücksicht auf die Moral. Von dieser Erkenntnis geleitet, nimmt er daher die Prinzipien seiner Politik so, dass sie mit der Moral zusammen bestehen können.

Das bestimmt auch seine Stellung zum Kriege. Allein die Moral ist für ihn massgebend. Weislich wird von ihm die moralische Anlage der Menschen politisch benutzt. „Menschlichen Augen unbemerkt aber beständig fortschreitend, findet eine Bearbeitung des guten Prinzips im Menschen statt. Darauf gründet der weisheitsvolle Staatsmann seine Bemühungen, durch gute Staatseinrichtungen die moralische Bildung des Volkes zu befördern." Er weiss: allein eine pathologisch abgedrungene Zusammenstimmung zu einer Gesellschaft kann zu einem moralischen Ganzen führen. Nur durch einen gesetzlichen Zustand der Staaten ist dem Kriege entgegenzuarbeiten. Darum erst Legalität, dann Moralität. Die durch Gesetze gesicherte äussere Freiheit macht den Übergang von der Rechtslehre zur Tugendlehre.[1]) Das höchste politische Gut soll überleiten zum höchsten moralischen Gut.

7. Die Moral und der Krieg.

Die Forderung der Moral nun ist: „Es soll kein Krieg sein weder der zwischen mir und dir im Naturzustande noch der zwischen uns als Staaten, die äusserlich im gesetzlichen Zustande sind." Neben dem Grundsatz „Seid klug wie die Schlangen" stellt die Moral den anderen „und ohne Falsch wie die Tauben". Das Ideal der Vernunft ist ein Ganzes aller Menschen. Darum bekämpft sie den Krieg. „Er ist das grösste Hindernis der Moral." Der Mensch soll nicht nur aus dem juridischen, sondern auch aus dem ethischen Naturzustande herausgehen. Darum muss jeder gesetzwidrige Zustand aufhören. Danach zu streben, ist sittliche Auf-

---

[1]) VI, 191f. 221. 422. 437 ff. 440 f. 443. 452f. VII, 65f. 311. 394. 405.

gabe. Die Moral fordert: „Trachtet am ersten nach dem Reiche der reinen praktischen Vernunft und nach seiner Gerechtigkeit, so wird, was sonst Zweck der Politik sein kann, von selbst erreicht werden.

Das Recht der Menschen „dieser Augapfel Gottes“ muss unter allen Umständen heilig gehalten werden, mag es den Gewalthabern auch noch so viel Aufopferung kosten. Man kann hier nicht halbieren. Es ist Pflicht, aus dem Zustande der Ungerechtigkeit und des Kriegs herauszutreten. „Jede Gattung vernünftiger Wesen ist objektiv in der Idee der Vernunft zu einem gemeinschaftlichen Zwecke, nämlich der Beförderung des höchsten, als eines gemeinschaftlichen Guts bestimmt.“

Wie dringend jedoch die Vernunft Beförderung der Moral und Aufhebung des Kriegs verlangt, so darf doch weder mit Zwang noch mit Übereilung verfahren werden. Noch ist der Krieg unter den gegenwärtigen Verhältnissen nicht entbehrlich. Vielmehr ist er auf der Kulturstufe, auf der wir stehen, noch immer „ein Mittel, diese noch weiter zu bringen“. Aber Vorsicht und nur allmählich vorwärts zu streben, muss die Regel bleiben. „Die heilige Urkunde (1. Moses 11, 7—9) hat ganz Recht die Zusammenschmelzung der Völker in eine Gesellschaft und ihre völlige Befreiung von äusserer Gefahr, die ihre Kultur kaum angefangen hatte, als eine Hemmung aller ferneren Kultur und eine Versenkung in unhaltbares Verderbnis vorzustellen.“

Darum wurden die Menschen nach der Absicht der Vorsehung durch Sprachen und Religion getrennt, um eben dieses frühe Zusammenschmelzen der Staaten zu verhindern. Es ist besser, die Menschen und Staaten nach und nach ins rechte Gleis zu bringen. Die Klugheit schon gebietet dem besonnenen Staatsmanne, das wünschenswerte Verhältnis der Staaten zu einander nicht übereilter Weise und mit Gewalt herbeizuführen, sondern sich ihm unablässig und nach Beschaffenheit der günstigen Umstände zu nähern. Revolutionen, Sprünge d. i. gewaltsame Umstürze sind durchaus fehlerhaft. Sie könnten nur zur Vernichtung alles rechtlichen Zustandes führen. „Wehe dem Gesetzgeber, der eine auf ethische Zwecke gerichtete Verfassung durch Zwang bewirken wollte. Denn er würde dadurch nicht allein das Gegenteil der ethischen Verfassung bewirken, sondern noch seine politische untergraben und unsicher machen.“

Es gibt nun mannigfache Mittel, um allmählich den Kultur-

zustand herbeizuführen, der den Krieg beseitigt. Der Anstoss hierzu muss aber immer von oben ausgehen, schon weil da die Macht dazu vorhanden ist. „Es ist Pflicht, vornehmlich der Staatsoberhäupter, dahin bedacht zu sein, wie sobald als möglich die Staatsverfassung gebessert und dem Naturrecht, so wie es in der Idee der Vernunft uns zum Muster vor Augen steht, angemessen gemacht werden könne.“ [1])

Zu diesem Zwecke ist es notwendig, zeitweilige Reformen des Staatswesens zu versuchen und durchzuführen. Das Volk soll mehr und mehr befähigt werden, von den Rechtsgesetzen zu den Tugendgesetzen überzugehen. Der Staat muss also durch Evolution, nicht aber durch Revolution, zum Besseren fortzuschreiten versuchen. Die guten Taten der Menschen müssen immer zahlreicher werden und innerhalb seiner Grenzen als Phänomene der sittlichen Beschaffenheit des Menschengeschlechts und damit zum moralischen Fortschritte beitragen.

Ein wesentliches Mittel aber ist die Erziehung als allgemeiner Auftrag an alle. „Es ist Pflicht eines Jeden so auf die Nachkommenschaft zu wirken, dass sie immer besser werde.“ Der Mensch ist für die Gesellschaft bestimmt und es ist „ein Naturberuf der Menschheit, sich vornehmlich in dem, was die Menschen überhaupt angeht, einander mitzuteilen“. Der Mensch fühlt „in der Kultur des gesellschaftlichen Zustandes mächtig das Bedürfnis, sich anderen zu eröffnen.“ Ohne die „ungesellige Geselligkeit“, ohne den „Antagonismus“ und die gegenseitige Beeinflussung, im Zusammenleben der Menschen, würden alle vortrefflichen Naturanlagen unentwickelt bleiben. Deshalb zwingt die Natur zur Staatenbildung.

Schöne Künste, Verfeinerung des Geschmacks und Wissenschaften entwickeln sich nur in der Verbindung von Menschen Die „Weisen“ unter dem Volk sollen hierzu mitwirken. Auch innerhalb eines Staats sich vereinigende besondere Gemeinschaften, die sich zur Verbreitung ethischer Gesinnung verbunden haben, vermögen viel zu tun für die Beschleunigung der Schritte zu moralischer Vervollkommnung. Wenn auch anfangs die Versuche eines dem Rechte und der Moral entsprechenden Staatswesens mit

---

[1]) Das Naturrecht ist das nicht statutarische, mithin lediglich durch jedes Menschen Vernunft erkennbare Recht. Es beruht auf lauter Prinzipien a priori, während das positive Recht aus dem Willen des Gesetzgebers hervorgeht. VII, 34. 97.

mancherlei „Umkippungen" verbunden sind, so wird es doch bei fortgesetzter Mühe gelingen, ein solches Staatswesen zustandezubringen, das dem Kriege entgegenzuarbeiten geeignet ist. Auch „machen die Menschen Schule" durch Erfahrung und fördern sich gegenseitig durch Wechselwirkung.

Wesentliches Erfordernis aber ist die „Freiheit der Feder". Sie allein ermöglicht durch ungehinderten Gedankenaustausch die Prüfung und die Berichtigung der eigenen Anschauungen eines jeden. Sie ist „das Palladium der Volksrechte" und dient der notwendigen Aufklärung. Wenn sich dann niemand mehr findet, der sich als „Zange" gebrauchen lässt, wird desto sicherer dem Kriegsgelüste Abbruch getan. Nach dem Willen der Natur wird so der Mensch durch Disziplinieren, Zivilisieren und Kultivieren zur Moralität geführt, wobei auch die Religion nicht ausser Betracht zu lassen ist. Schreitet auch die Kultur der Moralität immer voraus und bringt mancherlei Gefahren mit sich, so wird doch dereinst die Moral sie überholen. Durch sie wird um so eher der Krieg ein Ende nehmen, wenn „Maximen der Philosophen" von den zum Kriege gerüsteten Staaten zu Rate gezogen werden. „Dass Könige philosophieren oder Philosophen Könige werden, ist nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen, weil der Besitz der Gewalt das freie Urteil der Vernunft unvermeidlich verdirbt." Es genügt, wenn „Könige oder königliche Völker die Klasse der Philosophen nicht schwinden oder verstummen, sondern sie öffentlich sprechen lassen." [1])

8. Völkerrecht und Krieg.

Wenn die Politik mit der Moral in Einklang gebracht ist, werden auch die Feindseligkeiten unter den Völkern eingeschränkt und endlich ganz aufgehoben werden können. Es wird ein Völkerrecht errichtet werden können. Dieses ist das „Recht der Staaten im Verhältnis zueinander. Richtiger und genauer müsste es Staatenrecht heissen, jus publicum civitatum". Es ist nur dadurch möglich, dass zuvörderst überhaupt ein rechtlicher Zustand existiert. Ohne diesen gibt es kein öffentliches Recht.

---

[1]) IV, 145. 148 ff. 152. 161. 191. 321 f. 495. V, 445 ff. VI, 192 f. 195. 221 f. 309. 331. 336 f. 342. 368. 410. 415. 419. 421. 431. 434 ff. 440. 444 f. 448. VII, 125. 137. 141. 172 f. 195 f. 281. 408. 436. 439. 537. 546. 559. 597. 649. 657. VIII, 465.

Es ruht auf einem Völker- oder Staatenbund, auf einem föderativen Zustande der Staaten. Die Idee des Völkerrechts ist notwendig mit dem Begriff des Föderalismus verbunden. — Sie soll sich allmählich über alle Staaten ausdehnen. Dazu soll es kommen, dass sowohl alle Übel und alles Unrecht, als auch alle Rechtsverletzungen an allen Orten der Erde („unsers Globs“) gleichmässig gefühlt werden. „Die Völker stehen ursprünglich in einer Gemeinschaft des Bodens, nicht aber der rechtlichen Gemeinschaft des Besitzes (communio) und hiermit des Gebrauchs oder des Eigentums an demselben, sondern der physischen möglichen Wechelwirkung (commercium), d. i. in einem durchgängigen Verhältnisse eines zu allen anderen, sich zum Verkehr untereinander anzubieten und haben ein Recht, den Versuch mit demselben zu machen, ohne dass der Auswärtige ihm darum als einem Feinde zu begegnen berechtigt wäre.“

Doch es gibt nicht nur ein Recht zu einer möglichen Vereinigung aller Völker, sondern auch eine Pflicht. Sie beruht darauf, dass alles Recht der Völker erst durch einen Staatenverein peremtorisch wird, während es sonst nur provisorisch bleiben würde. Nach der Vernunft kann es keine andere Art geben, aus dem gesetzlosen Zustande herauszugehen, als dass sich die Staaten zu einem Bund zusammenschliessen, den Strom der rechtscheuenden Neigungen aufzuhalten.

Die Vereinigung der Staaten aber ist nur auf zweierlei Weise möglich. Entweder es bilden Staaten, die den Frieden erhalten wollen, einen „permanenten Staatenkongress, zu welchem sich zu gesellen jedem benachbarten unbenommen bleibt, dergleichen in der Versammlung der Generalstaaten im Haag stattfand, wo die Minister der europäischen Höfe und selbst der kleinsten Republiken ihre Beschwerden über die Befehdungen, die einem wie dem anderen widerfahren waren, anbrachten und so sich ganz Europa als einen einigen föderativen Staat dachten, statt dessen späterhin das Völkerrecht in blossen Büchern übrig geblieben, aus Kabinetten aber verschwunden, oder nach schon verübter Gewalt in Form der Deduktionen, der Dunkelheit der Archive anvertraut worden ist“.

Doch ein solcher Kongress ist „nur eine willkürliche zu jeder Zeit ablösliche Zusammentretung verschiedener Staaten. Daher muss eine Vereinigung der Völker, wenn sie dauernd sein soll, auf andere Weise gesucht werden. Es muss eine solche Verbindung gegründet werden, welche auf einer Staatsverfassung gegründet

und daher unauflöslich ist". Nur durch eine solche aber kann „die Idee eines zu errichtenden öffentlichen Rechts der Völker, ihre Streitigkeiten auf zivile Art, gleichsam durch einen Prozess, nicht auf barbarische, nämlich durch Krieg, zu entscheiden, realisiert werden". Nicht ein Völkerstaat aber ist zu diesem Zwecke zu schaffen. Durch seine grosse Ausdehnung über weite Landstriche würde seine Regierung und die Beschützung eines jeden Gliedes endlich unmöglich werden. Leicht könnte auch eine Menge solcher Korporationen wiederum einen Kriegszustand herbeiführen. Zugleich würden die Gesetze mit dem wachsenden Umfange einer Universalmonarchie an Nachdruck verlieren und ein entstehender seelenloser Despotismus zuletzt doch in Anarchie verfallen. Das Ganze würde sich wieder in kleine Staaten zersplittern. Alle Freiheit und mit ihr alle Tugend, Geschmack und Wissenschaft würden in einer Universalmonarchie erlöschen.

Es ist also kein umfassender Universalstaat zu errichten, keine Universalmonarchie, sondern ein Völkerbund. Ein solcher aber hat immerhin nur eine negative Bedeutung, den Krieg abzuwehren. Er schliesst die Gefahr nicht aus, dass immer wieder der Friede gestört wird. Daher gibt es nur ein Mittel eines dauernden friedlichen Zusammenschlusses der Staaten: die Errichtung einer Weltrepublik, die zuletzt alle Völker der Erde in sich befassen würde. Es gilt zu diesem Behufe „ein Gesetz des Gleichgewichts aufzufinden und eine vereinigte Gewalt zu konstituieren, die diesem Gesetze Nachdruck gibt". Ohne mit Macht begleitete Gesetze ist ein Völkerrecht nicht denkbar. „Die blosse sogenannte Balance der Mächte in Europa" würde nur dem Hause Swifts ähnlich sein, „welches von einem Baumeister so vollkommen nach allen Gesetzen des Gleichgewichts erbaut war, dass, als sich ein Sperling darauf setzte, es sofort einfiel".

Diese zu errichtende Weltrepublik ist zu denken als eine grosse allgemeine Völkervereinigung unter dem Zwange von Rechtsgesetzen. Mit ihr wäre das schwere Staatsproblem gelöst. Es wäre analog dem Einzelstaate ein grosses Gemeinwesen geschaffen, in dem die Freiheit eines jeden einzelnen Volkes mit der Freiheit eines jeden anderen bestehen kann. Sie wäre das höchste politische Gut. Sie ist eine Idee, die nicht aus der Erfahrung gezogen ist, da diese ihr vielmehr durchaus widerspricht, und bedarf also einer Metaphysik. Sie ist eine Idee a priori, ein reiner Vernunftbegriff.

Das höchste politische Gut ist eben nicht zu denken

ohne das höchste moralische Gut, ohne ein Reich der Zwecke, oder Volk Gottes. Die juridische Weltrepublik steht in einem notwendigen Zusammenhange mit der Republik unter Tugendgesetzen. Sie ist als auf Legalität beruhend die Bedingung der auf dem Moralgesetz beruhenden Gemeinschaft aller Menschen, wenn schon von ihr unterschieden. Beide stehen als Ideen der reinen Vernunft miteinander in engster Beziehung und sind im letzten Grunde identisch. Sie weisen hin auf die Bestimmung der Menschheit zu einer „systematischen Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze," auf „ein Ganzes der Zwecke". Die höchste Absicht der Natur ist „ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand als der Schoos, worin alle ursprünglichen Anlagen der Menschengattung entwickelt werden".

Eine Ergänzung des Völkerrechts bildet das Weltbürgerrecht. Es ist eine weltbürgerliche Gesellschaft, in der jedem das Besuchsrecht (nicht das Gastrecht, wozu ein besonderer Vertrag erforderlich wäre) zusteht auf Grund des Rechts auf gemeinschaftlichen Besitz der Erdoberfläche. Niemand hat mehr Recht an einem Orte der Erde zu sein als der Andere. „Das Recht der Oberfläche kommt der menschlichen Gattung gemeinsam zu. Jeder aber hat sich als blossen Weltbürger anzusehen, nicht als die ganze Welt in seinem Selbst befassend. Die Denkungsart des Pluralismus ist dem Egoismus entgegenzusetzen."[1])

9. Der ewige Friede.

Allein durch die Gründung einer Weltrepublik und eines Völkerrechts wird es möglich zum „ewigen Frieden" zu gelangen. Er muss gestiftet werden, da er nach der Beschaffenheit der Menschen und dem erfahrungsmässigen gegenseitigen Verhältnis der Staaten nicht von selbst entstehen kann. Seine Präliminarartikel sind, entsprechend den dargelegten Gedankengängen, diese:

1. Es soll kein Friedensschluss für einen solchen gelten, der mit dem geheimen Vorbehalt des Stoffes zu einem künftigen Kriege gemacht wird.
2. Es soll kein für sich bestehender Staat (klein oder gross,

---

[1]) IV, 152. 154. 281. VI, 128. 221. 346. 423f. 434f. 440. 446. VII, 168. 170f. 440. 598. 656.

das gilt hier gleich viel) von einem anderen Staate durch Erbung, Tausch, Kauf oder Schenkung erworben werden können.

3. Stehende Heere (miles perpetuus) sollen mit der Zeit aufhören.

4. Es sollen keine Staatsschulden in Beziehung auf äussere Staatshändel gemacht werden.

5. Kein Staat soll sich in die Verfassung und Regierung eines anderen Staats gewalttätig einmischen.

6. Es soll sich kein Staat im Kriege mit einem anderen solche Feindseligkeiten erlauben, welche das wechselseitige Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen müssen.

Ihnen schliessen sich die Definitivartikel an:

1. Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein.

2. Das Völkerrecht soll auf einen Föderalismus gegründet sein.

3. Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein.

Vielen erscheint dieser „ewige Friede" als eine Utopie. Man könnte meinen, er sei nur auf dem grossen Kirchhofe der Menschheit denkbar, wenn alle Staaten einander vertilgt haben werden. Sowohl der philosophische als auch der theologische Chiliasmus, der auf einen dauernden Völkerfrieden rechnet, wird als Schwärmerei verlacht. Doch trotz alledem ist die Hoffnung auf Besserung nicht aufzugeben. „Die Idee eines Weltbürgerrechts ist keine phantastische, überspannte Vorstellungsart des Rechts", ebensowenig wie die eines Völkerrechts. Man darf „sich schmeicheln, sich in einer beständigen Annäherung zum ewigen Frieden zu befinden". „Sie ist kein Hirngespinst, sondern die ewige Norm für alle bürgerliche Verfassung überhaupt und entfernt allen Krieg."

Sie ist ein regulatives Prinzip, ihr als die Bestimmung des Menschengeschlechts fleissig nachzugehen. Es ist Pflicht, vornehmlich der Staatsoberhäupter, die Staatsverfassung oder die Staatenverhältnisse beständig der Einhelligkeit mit der Moral zu nähern. „Wir müssen so handeln, als ob das Ding (der ewige Friede) sei, was vielleicht nicht ist, auf Begründung desselben und diejenige Konstitution, die uns dazu die tauglichste scheint, hinwirken, um den ewigen Frieden herbeizuführen und dem heillosen Kriegführen ein Ende zu machen." Wir dürfen unsere Hoffnung, dass dies einst gelingen werde auch darauf stützen,

dass das Böse sich schliesslich selbst zerstört. Auch wird dann, wenn eine wirklich republikanische Verfassung allenthalben durchgeführt ist, ein jedes Volk sich recht wohl bedenken, die schweren Lasten und grossen Übel eines Kriegs auf sich zu nehmen. Auch kann jetzt kein Staat in der inneren Kultur nachlassen, ohne an Macht zu verlieren, und die europäischen Staaten sind so sehr durch alle Gewerbe verkettet, dass sie sich durch ihre eigene Gefahr gedrungen sehen, nach Zusammenschluss zu streben. Der Leitfaden der Natur, der sich dem Denkenden entdeckt, eröffnet uns eine tröstende Aussicht in die Zukunft. Hiermit erweist sich der viel verspottete Chiliasmus nicht nur als berechtigt, sondern als notwendig. Er enthält keine leere Idee, sondern „eine Aufgabe, die, nach und nach aufgelöst, ihrem Ziele beständig näher kommt". Einst wird ewiger Frieden sein. Seine Herbeiführung ist unerlässlich, damit die Menschheit ihre Bestimmung erreicht.[1])

10. Kants ewiger Friede und der gegenwärtige Krieg.

Als Kant seinen Entwurf zum ewigen Frieden 1795 veröffentlichte, fand er vielfachen Widerspruch. Er hat sich bis in die neuere und neueste Zeit wiederholt. Der gegenwärtige Krieg scheint auch den Gegnern Recht zu geben. Weder die grossen Übel, Lasten und Schrecknisse des Kriegs haben die Feinde Deutschlands gehindert, die Waffen zu erheben. Weder die fast allenthalben vor seinem Ausbruch gehegte Furcht vor den Gefahren und einschneidenden Folgen eines allgemeinen Weltkriegs ist stark genug gewesen ihn zu bannen. Noch hat der Kulturstand der europäischen Staaten sich als hoch und einflussreich genug erwiesen, um der alten Wildheit barbarischer Völker von Neuem den Eingang zu versperren. Die „europäischen Wilden" haben sich nicht entblödet, halb oder ganz unkultivierte Stämme heidnischer Religion als Hilfstruppen und Sturmböcke vor ihre Front zu stellen. Die niedrigsten Leidenschaften sind hervorgebrochen und die wüsteste Bestialität hat entsetzliche Orgien gefeiert.

Der, wie Kant meint, sonst friedensbedürftige „Handelsgeist" hat den Krieg nicht nur nicht abgewehrt, sondern geradezu hervorgerufen.

---

[1]) IV, 154. 156. 327. VI, 128. 366. 408. 412. 416. 420. 424. 427. 439. 454. VII, 172. 404. 408. 656.

Habsucht und Neid sind die Ursachen dafür. Die vielgerühmte neuzeitliche Intelligenz hat sich besonders als Schöpferin der wirksamsten Kriegswerkzeuge hervorgetan. Kanonen und Maschinengewehre sind ihre Erzeugnisse. Vor allem aber ward alle Menschenwürde zu Grunde gerichtet durch die schamloseste, ihres Unrechts sich wohl bewusste, Lügenpolitik, die sich nicht entblödete, das eigene Volk zu betrügen. Es ist unmöglich, dass die sogenannten „Kulturvölker“ tiefer sinken können, als sie tatsächlich durch diesen Krieg und während seines Verlaufs gesunken sind. Die in Wissenschaft, Kunst und Technik erlangte Bildung beleuchtet nur desto greller den Abgrund, der Europa zu verschlingen droht. Die christlichen frommen Anschauungen sind in Verwirrung geraten. Man fühlt sich wie in die graue Vorzeit versetzt mit ihren Nationalgöttern. Das alte Testament der Bibel hat das neue in den Hintergrund gedrängt. Die Religion ist durch freche Heuchelei in der Wurzel verletzt und zum Spott gemacht. Fast ratlos stehen die Kirchen dem allgemeinen Durcheinander gegenüber.

In Anbetracht dieser Tatsachen scheint allerdings, wie gerade jetzt wieder von vielen Seiten mit Nachdruck hervorgehoben wird, der Friedensgedanke Kants ein leerer Traum zu sein und nach Moltke nicht einmal ein schöner. Brutale Gewalt steht wider Recht, Moral und Religion, der massivste Materialismus gegen alles Ideale. Dennoch wird Kant unwiderlegbar bleiben. Es gibt einen Fortschritt zur „vollendeten Kultur“. Kant hat uns den Standort gezeigt, von dem aus wir einen erhellenden Durchblick durch das scheinbar unentwirrbare Getriebe der Weltereignisse zu gewinnen vermögen. Er sagt uns, dass nicht die Menschen es sind, die bei ihren „Spielen“ eine vernünftige Absicht erkennen lassen, sondern, dass a priori ein Leitfaden, ein Plan der Natur sich auffinden lässt, der alles erklärt. Mit Sicherheit geht die Menschheit in ihrer Entwicklung dem einstigen „ewigen Frieden“ entgegen. Das Moralgesetz steht unerschütterlich fest und zwingt die Natur zu seinen Diensten. Kant lehrt uns an die Menschheit glauben. Selbst ein Krieg wie der gegenwärtige mit all seiner Roheit und Verderblichkeit kann diesen Glauben nicht erschüttern.

Die streitenden Staaten und ihre Regierungen suchen die Rechtfertigung ihrer Handlungsweise trotz aller Schandtaten und Feindseligkeiten bei der Moral. Wie Kant in seinen Ausführungen über den politischen Moralismus ausführt, bricht sich immer wieder

die Erkenntnis Bahn, dass die Moral diejenige Macht ist, die Niemand ungestraft verletzt. Den Staaten ist im Laufe der Zeit immer deutlicher geworden, dass die moralische Gesinnung sicherer und dauernder zur Erfüllung und Aufrechterhaltung der Gesetze beiträgt, als die nur auf äusserem Zwange ruhende Organisation und „Interessengemeinschaft“. Diese Erkenntnis gewinnt allmählich eine Bedeutung auch in bezug auf das Verhältnis der Staaten untereinander, wie eben ihre Berufung auf die Moral beweist. Das aber berechtigt zu der Hoffnung, es werde mit steigender Einsicht der Geist der Gesetze erfasst und die Legalität in Moralität verwandelt werden.

Das unentwegte Pflichtbewusstsein, das die deutschen Kriegsleute durchdringt, ist ein kräftiger Beweis der moralischen Macht. Darin ist zugleich die Überzeugung enthalten, dass es sich wie in allen Kämpfen so vornehmlich in dem gegenwärtigen europäischen Kriege nicht nur um materielle Güter, sondern um geistige Besitztümer handelt. Die Metaphysik der Geschichte kommt zum Verständnis.

Der Kampf des bösen mit dem guten Prinzip hat eine Intensität und einen Umfang erreicht, die nach einer durchschlagenden gewaltigen Entscheidung drängen. Es ist, als hätten alle finsteren Mächte waffengerüstet sich zusammengeballt, um das Reich des Lichtes und der Tugend zu vernichten. Desto energischer werden die edlen Kräfte der Menschheit wachgerufen. Nicht nur ein Handels-, Rache- und Raubkrieg entfaltet seine höllischen „Strategemen“, sondern ein Volkskrieg wenigstens seitens der Deutschen wird ausgefochten, der zusammenzwingend und veredelnd wirkt. Er ist der „wahrhaftige Krieg“ Fichtes. Je höher aber das Feuer emporlodert, desto gewisser wird es Läuterung bringen

Der erhabene Gedanke des Christentums: „Ein Hirt und Eine Herde“, den Kant philosophisch rechtfertigt, wird durch Zwietracht seiner Erfüllung näher gebracht. Das ist die „List“ der Natur, anders ausgedrückt, die Weisheit der „Vorsehung“. Wahre Einheit kann nur durch Widerstreit der Eigenschaften und Interessen zur lebendigen Mannigfaltigkeit werden. Der Einheitstrieb der menschlichen Vernunft ist die sicherste Bürgschaft des „ewigen Friedens“. Nicht ein Friede des Kirchhofs, nicht eine ewige Ruhe soll und wird er sein, sondern das Mittel zu um so lebhafterer Bewegung. Er schafft die Möglichkeit für das ungestörte freie

Spiel der menschlichen Kräfte und die volle Entfaltung aller Fähigkeiten und Gaben in eifrigem Wettbewerb.

Nicht die Verschiedenheiten will und soll er auslöschen, sondern nur den Hass. Nicht dem Streben nach Macht und Einfluss wird er hinderlich sein, sondern nur die geistige Macht an die Stelle der materiellen setzen. Dann mögen die einzelnen Nationen, Völker und Staaten sich zu übertreffen suchen an Einsicht, Bildung, an Tugend und Frömmigkeit. Das wird nur dazu beitragen, sie desto inniger zu verbinden zu gegenseitiger Ergänzung und Anregung.

Wer will sagen, dass das unmöglich sei? Damit sind alle Einwände gegen Kants Friedensidee und alle Beweise für die fortdauernde Notwendigkeit des Kriegs widerlegt. Es kommt nur darauf an, den Wettstreit mit dem Schwerte des Geistes von dem Krieg mit den Waffen aus Stahl zu unterscheiden.

Der Gedanke Kants ist nicht ein Zeichen schwächlichen Alters, sondern abgeklärter Reife. Die Tiefe der Auffassung und der Schwung der Begeisterung, mit dem Kant seinen Satz vertritt, sind bewunderungswürdig. Er enthält ein umfassenderes und eindringenderes Verständnis der Geschichte, als jene Historiographie, die sich mit Relativitäten begnügen muss, wie sie die Erfahrung bietet. Jede Geschichtsforschung, die nicht nur bei den einzelnen Tatsachen stehen bleibt, sondern Zusammenhänge sucht, ist und bleibt subjektiv je nach dem Standpunkt des Forschers. Allein die von einer a priori gegebenen notwendigen Vernunftidee ausgehende darf Anspruch auf Objektivität erheben. Sie verliert nicht nur nichts von dem Reichtum der Ereignisse, sondern erfasst sie in ihrer lebendigen Mannigfaltigkeit und bringt sie auf eine geistige Einheit, auf ein festes historisches Prinzip, wodurch Geschichte als Wissenschaft überhaupt erst möglich wird.

Man muss Kants Idee des „ewigen Friedens“ von dem Ganzen seiner Philosophie aus betrachten, um sie gebührend zu würdigen. Sie ist ein schönes Zeugnis für die hohe, edle Denkungsart des grossen und sonst so kühlen Kritikers. Weder Überspanntheit noch Weichlichkeit darf ihm nachgesagt werden. Das Grösste bleibt immer die Verbindung eines scharfen Verstandes mit einem tiefen Gemüt. Sie ist die Eigenschaft des Genies. Kant war ein Christ, wenn auch nach seiner Art. Der „ewige Friede“ ist für ihn der Anfang des Wettstreits unter den Völkern um das

höchste politische und moralische Gut. Getrost dürfen Philosoph und Theolog ihren Chiliasmus haben und behalten. Sie dürfen voll freudiger Hoffnung hinausschauen in eine Zukunft, die der ewigen Menschheitsbestimmung die Erfüllung bringt. Der ewige Friede ist Aufgabe. Niemand kann den Zeitpunkt vorhersagen wollen, an dem dieses Ziel erreicht sein wird. Aber das ist der Gedanke Kants: ihm nachzustreben und unermüdliche Arbeit zu weihen, das können, das sollen Alle.

Der Schönheitsbegriff bei Kant und Lessing.

Von Professor Dr. Georg Rosenthal (Fürstenwalde).

Zweckmässigkeit ohne Zweck nennt Kant das Wesen der Schönheit (Kritik der Urteilskraft, ed. Kehrbach (Reklam), S. 85). Schönheit aber ist kein Prädikat der Dinge. Denn wäre sie das, so gäbe es nur empirische Begriffe der Schönheit. Doch das wären keine notwendigen und allgemeingültigen ästhetischen Urteile. Reine oder freie Schönheiten sind nur da zu suchen, wo es gar keine Zwecke zu erfüllen gibt.

A. 1. Kant kennt indes neben den freien Schönheiten anhängende (adhärierende) Schönheiten. Während er zu den ersteren (S. 76) die Schönheiten vieler Vögel (Papagei, Kolibri, Paradiesvogel), eine Menge Schaltiere des Meeres rechnet — weil sie Schönheiten sind, die frei und für sich gefallen, aber ihrem Gegenstande nicht mit Rücksicht auf seinen Zweck (in der Natur) zukommen, — ferner aus gleichem Grunde den freien Schönheiten die Zeichnungen à la grecque, das Laubwerk zu Einfassungen usw. zuweist, setzt er anderseits unter die anhängenden Schönheiten diejenigen, welche die Vollkommenheit ihres Gegenstandes zur Voraussetzung haben. Mag auch durch die Verbindung mit dem Guten, welches der vollkommene Gegenstand in seiner praktischen Existenz erfüllen soll, der Reinheit des Schönheitsbegriffs einiger Abbruch geschehen, so ist doch die Tatsache des „angewandten Geschmacksurteils" (S. 79) vorhanden und lässt bei Kant eben den Begriff der anhängenden Schönheit entstehen. Die Schönheit eines Menschen, eines Tieres, eines Gebäudes ist nicht denkbar, wenn nicht der Mensch, das Tier, das Gebäude seinen praktischen Zweck in unserm Leben erreichte. Doch man darf nicht vergessen: weder die Vollkommenheit des Dinges gewinnt durch die Schönheit, noch gewinnt die Schönheit durch die Vollkommenheit (S. 78). Nur unser Geschmack gewinnt durch die Verbindung des ästhetischen Wohlgefallens mit dem intellektuellen. Die Kunstrichter freilich

urteilen (S. 79) bald nach den Sinnen, bald nach dem, was sie in Gedanken tragen, und mancher Zwist unter ihnen könnte leicht geschlichtet werden, wenn man ihnen nachweist, dass der eine ein freies, der andere aber ein angewandtes Geschmacksurteil fälle.

Ein Prinzip des Geschmackes, welches das allgemeine Kriterium des Schönen durch bestimmte Begriffe angäbe, lässt sich nicht finden. Somit ist das höchste Muster oder das Urbild des Geschmackes eine blosse Idee, die jeder in sich selbst hervorbringen muss. Idee (S. 80) bedeutet eigentlich einen Vernunftbegriff, und Ideal die Vorstellung eines einzelnen als einer Idee adäquaten Wesens. Die Schönheit aber, zu der ein Ideal gesucht werden soll, kann keine vage (S. 81) sein, sondern muss eine durch einen Begriff von objektiver Zweckmässigkeit fixierte Schönheit sein. Also wo ein Ideal vorliegen soll, ebenda muss eine Idee der Vernunft nach bestimmten Begriffen zu Grunde liegen. So ist es unmöglich, ein Ideal schöner Blumen, eines schönen Ameublements, einer schönen Aussicht zu denken. Aber auch von einer bestimmten Zwecken anhängenden Schönheit, z. B. einem schönen Wohnhause, einem schönen Baume oder Garten lässt sich kein Ideal vorstellen.

2. Nur dasjenige, was den Zweck seiner Existenz in sich hat, ist des Ideals der Schönheit und der Vollkommenheit fähig. Dieses einzige Wesen ist der Mensch. Sein Zweck ist, ein Vernunftwesen zu sein. Das betont die Formel des kategorischen Imperativs: „Handle so, dass Du die Menschheit sowohl in Deiner Person als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals als Mittel brauchest“ (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten II). Der Zweck aber, den der Mensch in sich und anderen zu erfüllen hat, ist die Darstellung menschlicher Würde, d. i. der Unabhängigkeit von seiner sinnlichen Natur, die Darstellung seines Bürgertums in der intelligiblen Welt.

Des Ideals der Schönheit ist der Mensch fähig als Form, des Ideals der Vollkommenheit als Intelligenz. Der Mensch vereinigt also in sich reine und anhängende Schönheit. Als Form ist er reiner Schönheit fähig, ist er reine Schönheit, sobald man die ästhetische Normalidee zu finden gewusst hat — aus tausend Einzelexemplaren findet man das Mittel; natürlich haben Neger andere Normalideen als Weisse, Kinder andere als Männer, Männer andere als Greise usw. — als Intelligenz ist er der anhängenden Schönheit fähig, ist anhängende Schönheit, sobald man die

Vernunftidee zu finden gewusst hat — das ist die Würde, die unter allen Wesen dem Menschen allein zukommt.

Die Normalidee ist noch keineswegs das ganze Urbild der Schönheit, sondern nur die Form, welche die unnachlässliche Bedingung (S. 84) aller Schönheit ausmacht (gleichwie die Mathematik die conditio sine qua non der Musik (S. 201) ist). Diese Normalidee erscheint in Polyklets Doryphoros und (in ihrer Gattung) in Myrons Kuh. Dagegen das Ideal an der menschlichen Gestalt besteht in dem Ausdruck des Sittlichen. Das Ideal (S. 84) ist der sichtbare Ausdruck sittlicher Ideen, die den Menschen innerlich beherrschen, ist die Verbindung alles dessen, was unsere Vernunft mit dem Sittlich-Guten in der Idee der höchsten Zweckmässigkeit verknüpft, ist Seelengüte oder Reinigkeit oder Stärke oder Ruhe, die als Wirkung des Inneren in körperlicher Äusserung gleichsam sichtbar werden.

3. Doch die Welt zeigt tausendfach Erscheinungsformen, die als Form unschön sind und sich auch nicht immer zum Ideal steigern lassen. Sind diese Formen vom Reiche der schönen Künste ausgeschlossen? — Die schöne Kunst (S. 179) zeigt eben darin ihre Vorzüglichkeit, dass sie die Dinge, die in der Natur hässlich oder missfällig sein würden, schön beschreibt. Die Furien, Krankheiten, Verwüstungen des Krieges usw. können sehr schön beschrieben, ja sogar im Gemälde (NB. die Reihenfolge!) vorgestellt werden; nur eine Art Hässlichkeit kann nicht der Natur gemäss vorgestellt werden, ohne dass alles ästhetische Wohlgefallen zugrunde gerichtet würde, d. i. diejenige, welche Ekel erweckt. So hat die Bildhauerkunst, „weil an ihren Produkten die Kunst beinahe mit der Natur verwechselt wird“ (S. 180), die unmittelbare Vorstellung hässlicher Gegenstände von ihren Bildungen ausgeschlossen und dafür z. B. den Tod in einem schönen Genius, den Kriegsmut am Mars durch eine Allegorie oder Attribute, die sich gefällig ausnehmen, sich vorzustellen erlaubt.

4. Es gibt dreierlei Arten schöner Künste (S. 190): die redende, die bildende Kunst und die des Spiels. Die Dichtkunst behauptet den obersten Rang (S. 197). „Sie erweitert das Gemüt dadurch, dass sie die Einbildungskraft in Freiheit setzt und innerhalb der Schranken eines gegebenen Begriffs, unter der unbegrenzten Mannigfaltigkeit möglicher damit zusammenstimmender Formen, diejenige darbietet, welche die Darstellung desselben mit einer Gedankenfülle verknüpft, der kein Sprachausdruck völlig

adäquat ist und sich also ästhetisch zu Ideen erhebt. Sie stärkt das Gemüt, indem sie es sein freies, selbsttätiges und von der Naturbestimmung unabhängiges Vermögen fühlen lässt, die Natur als Erscheinung nach Ansichten zu betrachten und zu beurteilen, die sie nicht von selbst weder für den Sinn noch den Verstand in der Erfahrung darbietet, und sie also zum Behuf und gleichsam zum Schema des Übersinnlichen zu gebrauchen. Sie spielt mit dem Schein, den sie nach Belieben bewirkt, ohne doch dadurch zu betrügen; denn sie erklärt ihre Beschäftigung selbst für blosses Spiel, welches gleichwohl vom Verstande und zu dessen Geschäft zweckmässig gebraucht werden kann." —

5. Unter den bildenden Künsten gibt Kant der Malerei den Vorzug, teils weil sie als Zeichenkunst allen übrigen bildenden zugrunde liegt,[1]) teils weil sie weit mehr in die Region der Ideen eindringen und auch das Feld der Anschauung diesen gemäss mehr erweitern kann, als es den übrigen verstattet ist (S. 202). Bei der Bildhauerkunst ist der blosse Ausdruck ästhetischer Ideen die Hauptabsicht (S. 192). „Unter einer ästhetischen Idee aber verstehe ich diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlasst, ohne dass ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke d. i. Begriff adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann" (S. 182).

6. Allen Künsten aber ist von Kant die Aufgabe gestellt, das Rohhandwerksmässige zu meiden und über das Reinsinnliche hinauszustreben. Dichtkunst und Malerei (im weitestem Sinne) als Künste haben Ideen zu gestalten: während die Dichtkunst ein freies Spiel der Einbildungskraft (S. 191) ist, machen Plastik und Malerei Gestalten im Raume zum Ausdrucke für Ideen (S. 192). Überall aber ist das Schöne das Symbol des Sittlichen (S. 230), wobei sich das Gemüt zugleich einer gewissen Veredelung und Erhebung über die blosse Empfänglichkeit einer Lust durch Sinneneindrücke bewusst ist. Daher kommt es, dass wir (S. 232) schöne Gegenstände der Natur oder der Kunst oft mit Namen benennen, die eine sittliche Beurteilung zugrunde zu legen scheinen. Wir nennen Gebäude oder Bäume majestätisch

---

[1]) Der gleiche Gedanke bereits S. 71: „In der Malerei, ja in allen bildenden Künsten ist die Zeichnung die Hauptsache . . . die Farben, welche den Abriss illustrieren, gehören zum Reiz; den Gegenstand an sich können sie zwar für die Empfindung beliebt, aber nicht anschauungswürdig und schön machen." — Ich habe Grund, auch diese Stelle anzuführen.

oder prächtig, Gefilde lachend oder fröhlich; selbst Farben werden unschuldig, bescheiden, zärtlich genannt, weil sie Empfindungen erregen, die etwas mit dem Bewusstsein eines durch moralische Urteile bewirkten Gemütszustandes Analogisches enthalten. Somit ist (S. 234) die wahre Propädeutik zur Gründung des Geschmacks die Entwicklung sittlicher Ideen und die Kultur des moralischen Gefühls.

* * *

Nachdem ich im Vorstehenden (ohne Vorwegnahme des Zieles meiner Untersuchung) nach der „Kritik der Urteilskraft" Kants Schönheitsbegriff zu entwickeln versucht habe, hoffe ich zugleich jedem, der in Lessings Schriften eingelesen ist, gezeigt zu haben, wie ausserordentlich Kant verwandt Lessings Gedanken über Schönheit sind. Freilich darf man nicht an die Unklarheit mehr glauben, die in diesem Punkte dem Kunstrichter Lessing die Arbeiten Guhrauers, Justis, Blümners u. a. vorwerfen.[1]) Gewiss, Lessing hat sich selber zur Höhe erst durchringen müssen. Bisweilen scheint es, als ob er nur die Form (im Sinne Winckelmanns) als das alleinseligmachende Prinzip der Kunst anerkannt hätte. Aber schon in den Bemerkungen über Burkes philosophische Untersuchungen 1758 finden wir eine Lessingsche Definition des Schönen, die wohltuend gegen Winckelmanns überschwängliches Lob der Form absticht. „Die undeutliche Vorstellung einer Vollkommenheit, in welcher der Begriff der Einheit der klarste ist, nennen wir schön." Ähnlich spricht 20 Jahre später die Parabel, in der er die Architektur eines Palastes beschreibt: „Sie gefiel: vornehmlich durch die Bewunderung, welche Einfalt und Grösse erregen, wenn sie Reichtum und Schmuck mehr zu verachten als zu entbehren scheinen." Bedeutsam scheint mir an dieser Einleitungs- und Schlussstelle seines ästhetischen Denkens, dass, wie bei Kant, die Zweckmässigkeit des schönen Gegenstandes nicht in diesem selber, sondern in seiner Wirkung auf unsere Betrachtung liegt. Die Zweckmässigkeit ist also in unsere Betrachtungsweise der Gegenstände verlegt. Die Betrachtung versetzt uns in einen Zustand, welcher ohne ein anderes Interesse als das der Betrachtung selbst zweckmässig erscheint.

---

[1]) Vgl. meine Untersuchungen: „Lessing und die niederländische Malerei." Neue Jahrbücher (Teubner), 1912, S. 285 und „Lessing und das Cinquecento", ebenda, 1915, S. 80 (2. Abteilung).

B. 1. Es ist unzweifelhaft, dass Lessing hier und da auf die Formenschönheit hinweist, und darum glaubt man ihn im Winckelmannschen Fahrwasser. Aber neben der reinen Formenschönheit kennt er und betont er vor allem die anhängende Schönheit. Aus der ganzen tiefen Erfassung der ästhetischen Probleme heraus musste Lessing schon zu einer besonderen Wertung der anhängenden Schönheit kommen. Ich führe die wichtigsten Stellen an (Nachlass zum Laokoon, Blümner, S. 479): „Ideal. Es war bei den Alten nicht erlaubt, die Gottheit nach Sterblichen, wenn ihre Bildung auch noch so schön und erhaben war, zu porträtieren. Sie verlangten ein eigenes hohes Ideal." Die „Normalidee" (Kant) genügt ihm also zum Urbilde nicht. Weiter zitiere ich aus dem Nachlass (Blümner, S. 399): „Allein zur körperlichen Schönheit gehört mehr als Schönheit der Form. Es gehört dazu auch die Schönheit der Farben und die Schönheit des Ausdrucks. — Unterschied in Ansehung der Schönheit des Ausdrucks, zwischen transitorischem und permanentem. Jener ist gewaltsam und folglich nie schön. Dieser ist die Folge von der öfteren Wiederholung des ersteren, verträgt sich nicht allein mit der Schönheit, sondern bringt auch mehr Verschiedenheit in die Schönheit selbst." Doch welches ist das Ziel, das dem Kunstrichter Lessing vorschwebt? Es ist die anhängende Schönheit, die den Sieg über die im Range tiefer stehende reine Schönheit davonträgt. Diese fast mit den Worten Kants formulierte Anschauung spricht Lessing im Nachlass (C) zum Laokoon aus (Blümner, S. 440): „Die höchste körperliche Schönheit existiert nur in dem Menschen, und auch nur in diesem vermöge des Ideals.

Dieses Ideal findet bei den Tieren schon weniger, in der vegetabilischen und leblosen Natur aber gar nicht statt.

Dieses ist es, was dem Blumen- und Landschaftsmaler seinen Rang anweiset. Er ahmet Schönheit nach, die keines Ideals fähig sind; er arbeitet also bloss mit dem Auge und der Hand; und das Genie hat an seinem Werke wenig oder gar keinen Anteil."

2. Das Ideal ist für Lessing gleichfalls das Symbol des Sittlichen. Dieses zeichnet die Göttin vor der sonst bildschönen Buhlerin aus, dieses verleiht den Adel des Ausdrucks. Als Lessing von dem Gemälde des Timanthes („Laok." II) spricht, erkennt er

ebenso wie der Maler Conti auf dem Gemälde der Gräfin Orsina an, dass der Ausdruck soweit getrieben sei, als sich Würde und Schönheit mit ihm verbinden liessen. „Laok.“ VIII spricht Lessing von der „sittsamen und verschämten Schönheit“ einer Venus. „Schönheit aber mit mehr Majestät als Scham ist eine Juno.“ Und „Laok.“ XXII fordert er für eine gemalte Helena „sittsame Schönheit, im Auge den feuchten Schimmer einer reuenden Träne. Denn das ist höchste Schönheit.“ In einer Anmerkung des gleichen Kapitels spricht er von einem der Malerei angemessenen Vorwurf: schöne Nymphen um eine schöne Göttin her, die mit der ganzen majestätischen Stirn sie überragt. Es gibt also eine Steigerung der Schönheit: über körperliche Schönheit geht die Schönheit der Majestät.[1]) Ich glaube, hinreichend deutlich gezeigt zu haben, dass Lessing, wenn ihm auch nicht die scharf ausgesprochenen Begriffe Kants zur Verfügung stehen, doch den Unterschied zwischen freier und anhängender Schönheit sehr wohl macht. Und wenn man ihm oft Unklarheit vorwirft, so antworte ich mit einem Worte Kants, das ich schon oben erwähnt habe (S. 79): „Mancher Zwist der Geschmacksrichter über Schönheit lässt sich dadurch beilegen, dass man ihnen zeigt, dass der eine sich an die freie, der andere an die anhängende Schönheit wende.“ Lessing kennt beide, aber die Palme reicht er, daran lässt sich auch nicht im geringsten mehr zweifeln, der anhängenden Schönheit, deren Ideal in der Sichtbarmachung des Sittlichen oder des vernünftigen Teiles unserer menschlichen Natur besteht. Die vegetabilische und leblose Natur vermag dieses Ideal überhaupt nicht anzugeben; bei den Tieren kann es nur in gewissem Umfange erreicht werden. Wir denken an Myrons Kuh, wie Goethe sie uns interpretiert, der durch Myrons Vorwurf nicht das Tierische am Menschen geadelt, sondern das Menschliche des Tieres hervorgehoben sieht. Überall aber, wo Lessing Beispiele zur Schönheit bringt, wie er sie verstehe, ist der sittliche Einschlag die Hauptsache. In der Fassung des Schönheitsbegriffes also lässt sich eine vollständige Übereinstimmung zwischen Lessing und Kant feststellen.

3. Wie stellt sich Lessing nun zu den Erscheinungen des Hässlichen? Die Poesie („Laok.“ XXIV) befindet sich hier nicht

---

[1]) Weitere Beispiele bringt meine oben genannte Arbeit: „Lessing und die niederländische Malerei.“

völlig mit der Malerei in gleichem Falle. In der Poesie verliert die Hässlichkeit der Form durch die Veränderung ihrer koexistierenden Teile in sukzessive ihre widrige Wirkung fast gänzlich. Kann das Hässliche aber auch ein Vorwurf der Malerei sein? „Ich will es nicht wagen, so geradezu mit Nein hierauf zu antworten." — Ganz anders verhält es sich mit dem Ekel und den ihm verwandten Empfindungen. „Es gibt keine Gegenstände des Ekels für das Gesicht." „Die Empfindungen des Ekels sind allzeit Natur, niemals Nachahmung" („Laok." XXIV). — Ekel erscheinen Lessing auch die transitorischen Verzerrungen des Gesichts. Ekel erscheint ihm die Darstellung des Todes durch eine bleckende Fratze. So schrieb er seine schöne Abbildung über die Darstellung des Todes bei den Alten und lehrte uns einen schönen Jüngling mit umgestürzter Fackel als Symbol des Todes ansehen. So forderte er Milderung leidenschaftlicher Affekte in der Malerei oder gab gewissen Gestalten, um das Entsetzliche ihres wahren Wesens zu vermeiden, ein Attribut. So wies er auf die Darstellung des Mars, dessen Eigenheit die Alten durch eine Lanze bestimmen liessen („Laok." X).

4. Auch Lessing vergleicht die verschiedenen Künste untereinander. Auch bei ihm behauptet die Dichtkunst den Vorrang. Denn das Gebiet des Dichters ist weiter als das des Malers. Das innere Auge („Laok." XIV) hat eine weitere Sphäre als das leibliche. Der Dichter kann fortschreitende Handlungen uns vorführen und uns das ganze weite Gebiet menschlicher Seele erschliessen, er kann uns in Himmel und Hölle führen und durch die Wahl seiner ästhetischen Ideen unsere Erfahrung bereichern und vertiefen.

5. Aber nur „Körper mit ihren sichtbaren Erscheinungen sind die eigentlichen Gegenstände der Malerei" („Laok." XVI). Sie kann nur Gestalten im Raum zum Ausdruck für ihre Ideen nehmen. Daher ist sie gebunden, den fruchtbarsten Augenblick zu wählen. Fruchtbar aber ist nur „derjenige Augenblick („Laok." III), welcher der Einbildungskraft freies Spiel lässt". Wie sagte Kant (S. 182): „Unter einer ästhetischen Idee aber verstehe ich diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlasst."? — Lessing begreift (s. Vorrede zum „Laok.") unter dem Namen der Malerei die bildenden Künste überhaupt. Den Ausdruck Malerei hat er wohl gewählt, weil sie als Zeichenkunst allen übrigen bildenden zugrunde liegt.

6. Über Lessings gesamte Kunstauffassung gibt uns am bündigsten Auskunft der letzte Absatz seiner schönen Abhandlung: „Wie die Alten den Tod gebildet“: „Nur die missverstandene Religion kann uns von dem Schönen entfernen, und es ist ein Beweis für die wahre, für die richtig verstandene wahre Religion, wenn sie uns überall auf das Schöne zurückbringt.“ Dieses Schöne aber, so sahen wir oben, ist anhängende Schönheit. „Denn die Schönheit, deren Begriff wir zuerst von körperlichen Gegenständen abziehen, hat allgemeine Regeln, die sich auf mehrere Dinge anwenden lassen: auf Handlungen, auf Gedanken sowohl als auf Formen“ (Vorrede zum „Laok.“).

* * *

Unter den entsprechenden Ziffern habe ich die Gedanken Lessings und Kants geordnet. Es fragt sich, ob hier innere Zusammenhänge vorliegen. Es mag sein, dass gleiche Weltanschauung zu gewissen gleichen Resultaten gelangt. So hatte schon die Stoa eine Gütertafel aufgestellt, in der die menschliche Würde weit über der vegetabilischen Natur ihren Platz erhielt. Seneka in seiner 66 epist. mor. ad Lucilium schreibt: „Virtutes inter se pares sunt et opera virtutis et omnes homines, quibus illae contigere. Satorum vero animaliumque virtutes cum mortales sint, fragiles quoque caducaeque sunt et incertae.“ Wer an die sittliche Würde des Menschen glaubt, dem sinken ihr gegenüber alle Werte, die sonst die Welt anerkennt. Des sittlichen Ideals sind ihm Tiere und Blumen (animalia muta et sata) nicht fähig. Aber die Übereinstimmung ist doch tiefer. Kant muss Lessings Laokoon gekannt haben. Unter den Kunstrichtern nennt er (S. 146) freilich nur ganz allgemein den Batteux und den Lessing. Doch die Gedanken über freie und anhängende Schönheit, über Hässlichkeit und Ekelhaftes in der Kunst, über den Umfang, den Poesie und Malerei für sich beanspruchen können, über den fruchtbarsten Augenblick, über den Vorrang der Dichtkunst vor der Malerei, über den Namen Malerei für Plastik und Malerei (im engeren Sinne), über die Aufgabe der Kunst weisen doch eine Übereinstimmung auf, die oft bis auf die einzelnen Worte geht. Man lese nur die hier unter den gleichen Ziffern stehenden Gedanken nebeneinander.

Ich will dann noch weiter einzelne interessante Übereinstimmungen vorführen.

Kant (S. 179).

„Auch hat die Bildhauerkunst die unmittelbare Vorstellung hässlicher Gegenstände von ihren Bildungen ausgeschlossen und dafür z. B. den Tod (in einem schönen Genius), den Kriegsmut (am Mars) durch eine Allegorie oder Attribute, die sich gefällig ausnehmen, vorzustellen erlaubt."

„Laok." X.

„Doch es gibt unter den Attributen, mit welchen die Künstler ihre Abstrakta bezeichnen, eine Art, die des poetischen Gebrauchs fähiger und würdiger ist. Ich meine diejenigen, welche eigenlich nichts Allegorisches haben, sondern als Werkzeuge zu betrachten sind, deren sich die Personen bedienen würden oder könnten. Der Zaum in der Hand der Mässigung, die Säule, an welche sich die Standhaftigkeit lehnt, sind lediglich allegorisch. Die Leier oder die Flöte aber in der Hand einer Muse, die Lanze in der Hand des Mars . . . sind keine Sinnbilder, sondern Instrumente."

Also Allegorien oder gefällige Attribute lassen Lessing wie Kant die Künstler verwenden, um Abstrakta in ihrer Eigenart kenntlich zu machen. — Ferner möchte ich mit der Anmerkung Kants (S. 71), welche die Zeichnung und die Komposition über die Farben, welche den Abriss nur illuminieren, stellt, die Stelle aus dem Nachlass zum „Laokoon" (Blümner, S. 469) vergleichen: „Wenn es wahr ist, dass der Künstler, wenn ihn die Schwierigkeiten der Färbung nicht zerstreuen, mit aller Freiheit der Gedanken gerade auf seinen Zweck gehen kann; wenn es wahr ist, dass man in den Zeichnungen der besten Maler einen Geist, ein Leben, eine Freiheit, eine Zärtlichkeit findet, die man in ihren Malereien vermisst, . . . so möchte ich fragen, ob es nicht zu wünschen wäre, die Kunst mit Ölfarben zu malen, möchte gar nicht erfunden worden sein."

Es kann keinem Zweifel unterliegen: Kant hat wesentliche Bausteine, die er freilich selber scharf zurechthieb, aus Lessings „Laokoon“ gewonnen. Freilich sagt Guhrauer (fälschlich) II 80: „Lessing wird in der „Kritik der Urteilskraft“ nicht genannt“ — (doch! S.146) — „und man sollte zweifeln, ob Kant den „Laokoon“ jemals gekannt und benutzt habe. Dennoch darf man sagen, dass selten in der Literatur zwei so unabhängige und ursprüngliche Werke so einander in die Hand gearbeitet haben, als der „Laokoon“ und die „Kritik der Urteilskraft“. Doch in dem Einander-in-die-Hand-arbeiten versteht Guhrauer nur ein gegenseitiges Ergänzen von verschiedenen Gebieten aus. Ich aber habe gezeigt, dass der Geist beider Schriften aufs innigste miteinder verwandt ist, dass beide eine Höhe und Reinheit der Kunstlehre erstrebt haben, die vorher kein anderer erklommen hat, die aber die Folgenden aufs stärkste beeinflusst hat. Freilich bleibt Lessing recht oft der „Spaziergänger“, der bunte Blumen am Wegrande pflückt, aber auch manch schönen tiefen Gedanken zusammenzieht; Kant ist diesem Spaziergänger gefolgt und ist die Wege gewandelt, die Lessings Hand schon vorgebahnt hatte.

Blümner wiederholt in seiner Einleitung das Urteil Guhrauers. — Gewiss, wenn man nur den „Laokoon“ liest, dann fallen dem Leser weniger die bedeutsamen Übereinstimmungen auf. Man muss die Kollektanea, den Nachlass, die Materialien Lessings studieren. Das Wichtigste von diesen, vornehmlich diejenigen Stellen, die ich zu meiner Beweisführung herangezogen habe, hat Lessings Bruder Karl in seiner zweiten Ausgabe des „Laokoon“ abgedruckt. Blümners grosse kommentierte Ausgabe bezeichnet deutlich die Stücke, welche die zweite Ausgabe des Jahres 1788 enthielt. Diese hat also, was die Jahreszahlen angeht, Kant zu seiner 1790 erschienenen Schrift wohl einsehen können. So ist auch der urkundliche Zusammenhang hergestellt.

Auch eine spätere Schrift Kants, die u. a. gewissermassen einen Extrakt der „Kritik der Urteilskraft“ enthält, verrät deutliche Bekanntschaft mit Lessings kritischen Gängen, ich meine die „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ (1800). Im II. Buch (S. 187 der Originalausgabe, die mir vorliegt) § 64 heisst es: „Selbst die Darstellung des Bösen oder Hässlichen kann und muss schön sein, wenn einmal ein Gegenstand ästhetisch vorgestellt werden soll, und wenn es auch ein Thersites wäre; denn sonst bewirkt sie entweder Unschmackhaftigkeit oder Ekel.“ —

Hier erkennen wir sofort das XXIII. und XXIV. Kapitel des „Laokoon“ wieder, die sich mit der Verwendung des Thersites in Poesie und Malerei befassen. Der Satz „auch wenn es ein Thersites wäre“, will offenbar über Lessing hinausgehen. — In § 68 (S. 197) sagt Kant: „Die Poesie gewinnt aber nicht bloss den Preis über Beredsamkeit, sondern auch über jede andere schöne Kunst: über die Malerei, wozu die Bildhauerkunst gehört.“ Hiermit vergleichen wir den letzten Absatz in der Vorrede zum „Laokoon“. Das ist ja eine besondere Eigentümlichkeit Lessings, die ihm noch heute von mehreren Seiten (z. B. Schmarsow) zum Vorwurf gemacht wird, dass er unter Malerei die bildenden Künste überhaupt verstehe. Es scheint mir keine geringe Entlastung des Kunstrichters, dass der Philosoph ihm folgt. — Ebenda (S. 196/197) spricht Kant über das Verhältnis der Poesie zur Beredsamkeit. Weil „die Poesie auf obzwar süsse, oft aber auch indirekt heilsame Täuschung ausgeht, so kann es nicht fehlen, dass von ihr nicht grosser (oft auch nachteiliger) Gebrauch im Leben gemacht wird. — — Der Dichter bedarf einer Eingebung, er muss zu seinem Geschäfte geboren sein, kann nicht bloss durch Vorschrift und Regel wirken wollen.“ Sofort drängt sich unabweislich das XVII. Kapitel der „Laokoon“ auf, wo Lessing sich gegen Hallers malende Darstellung der Alpen wendet. Denn Kant fährt fort: „Der Naturmaler mit dem Pinsel oder der Feder (das letztere sei in Prosa oder in Versen) ist nicht der schöne Geist, weil er nur nachahmt; der Ideenmaler ist allein der Meister der schönen Kunst.“ Dem Ideenmaler Kants entspricht bei Lessing der „Poet, der die Idee, die er in uns erweckt, so lebhaft machen will, dass wir in der Geschwindigkeit die wahren sinnlichen Eindrücke ihrer Gegenstände zu empfinden glauben . . . wer da glaubt, dass Hallers Zeilen in Ansehung ihres Eindrucks mit der Nachahmung eines Huysum wetteifern können, muss seine Empfindungen nie befragt haben oder sie vorsätzlich verleugnen wollen. Sie mögen sich, wenn man die Blume selbst in der Hand hat, sehr schön rezitieren lassen; nur für sich allein sagen sie wenig oder nichts. Ich höre in jedem Worte den arbeitenden Dichter; aber das Ding selbst bin ich weit entfernt zu sehen.“

Die Fülle der Übereinstimmungen ist so gross und so bedeutsam, dass die Meinung von einer stärkeren Einwirkung Lessings auf Kants tiefstes Werk nicht mehr a limine abgewiesen werden kann. Je länger man beide Werke studiert, um so mehr wird die

Meinung zur Überzeugung, dass nicht bloss Anklänge vorliegen, sondern dass Kant von Lessing wirklich gelernt hat.

Neben diesem nicht unwichtigen Resultat ist es mir besonders interessant, dass helles Licht auf Lessings Schönheitsbegriff fällt. Der grosse Philosoph, der ihn scharf verstanden hat, lässt uns erkennen, dass Lessing ein Unrecht geschieht, wenn man ihn fortgesetzt mit Winckelmann vergleicht und leichthin aburteilt. Der Vorläufer zur „Kritik der Urteilskraft" steht höher.

Zur Kritik der modernen Kultur.[1])

Von Jonas Cohn.

Durch einen merkwürdigen Zufall ist Hammachers Buch nahezu gleichzeitig mit meinem eignen über denselben Gegenstand erschienen.[2]) Es lockte mich, diesen fremden Lösungsversuch eingehender zu betrachten, nachdem mich fast zwei Jahrzehnte lang sein Problem nicht hatte ruhen lassen. Absichtlich hebe ich diesen ganz persönlichen Anteil gleich anfangs hervor, da daraus ersichtlich ist, inwiefern ich zur Beurteilung geeignet, inwiefern ungeeignet bin. Ich glaube kaum, dass irgend jemand die Schwierigkeiten dieses Unternehmens besser kennt als ich — dagegen wird man vielleicht dem, der eine bestimmte Art ihrer Überwindung gefunden zu haben glaubt, die nötige Objektivität absprechen. Um diesen Mangel soweit möglich unschädlich zu machen, will ich vor aller Kritik zunächst H's Grundgedanken wiedergeben, ohne sie durch einen Einspruch zu unterbrechen.

Die moderne Kultur beruht nach H. auf dem Willen, bewusst zu leben. In zwei Formen sucht dieser Wille sich zu erfüllen: als Mystik und als Beherrschung der Welt durch den Verstand. Aber die Mystik ist nur wenigen zugänglich; die Masse, die immer mehr herrscht, verflacht notwendig in Aufklärung oder Reaktion. Der Untergang unserer Kultur steht bevor — und trotzdem soll sie bejaht werden, weil sie in Einzelnen das absolut wertvolle Erlebnis der Mystik erzeugt.

Schon diese — im Vorwort ausgesprochene — Grundüberzeugung lässt erkennen, dass H's Abhandlung über moderne Kultur zu ihrer Kritik werden muss. Er schickt dieser Kulturkritik eine doppelte Einleitung voraus, eine historische und eine systematische. „Alle

[1]) Mit Beziehung auf Emil Hammacher, Hauptfragen der modernen Kultur. Leipzig und Berlin. B. G. Teubner 1914. (VI u. 331 S.)

[2]) Jonas Cohn: Der Sinn der gegenwärtigen Kultur. Leipzig (F. Meiner) 1914.

modernen Kulturprobleme haben einen einheitlichen Grund; sie entspringen dem Ungenügen der Weltanschauung, die die Aufklärung des 18. Jahrhunderts lehrte, und der Unzulänglichkeit aller bisherigen Versuche zu ihrer Überwindung“ (S. 10). Die Metaphysik der Aufklärung (S. 18) „trennte den Menschen durch den Mechanismus der Welt von seinem Gott und stellte dem aufgeklärten Verstande die Beziehung beider wieder her durch den Begriff des Nutzens.“ Die Sozialphilosophie der Aufklärung trennte in ähnlicher Weise (S. 20) den Menschen von seinen Mitmenschen; ihre Freiheit ist negativ, daher isolierend. Schon im 18. Jahrhundert sucht man diese Negativität zu überwinden: „die Kantische Philosophie, die Anfänge einer neuen Anschauung von Gesellschaft und Geschichte, die Fortsetzung des Liberalismus zum Sozialismus leiten die Lösungsversuche des neunzehnten Jahrhunderts ein, die ein Ganzes, eine völlige Neugestaltung und Umbildung geben wollten“ (28). Im 19. Jahrhundert wurde der Rationalismus praktisch und führte zu „sozialer Atomistik“ zum „abstrakten Fürsichsein, das im Interessenverband nur noch einmal wiederholt wurde“ (29). Unter den Gegentendenzen vermochte sich nur eine zu behaupten: der Gedanke des Werdens, der Entwickelung (30). Vier Lösungsversuche des grossen Kulturproblems treten im neunzehnten Jahrhundert auf: der nachkantische (konkrete, pantheistische) Idealismus, der Saint-Simonismus, der sogenannte wissenschaftliche Sozialismus (Marxismus und Staats-Sozialismus) und die Lehre Nietzsches. Neben ihnen besteht die Aufklärung (z. B. im „Monismus“ Haeckels und Ostwalds) fort, ebenso die von der Aufklärung überwundene Orthodoxie. Endlich zeigt sich das Unbefriedigende der modernen Zivilisation in dem weitverbreiteten Pessimismus und im Relativismus.

Stellungnahme zur modernen Kultur setzt Massstäbe ihrer Bewertung voraus. Um sie zu finden, muss zu den Voraussetzungen alles Erkennens aufgestiegen werden. Über diese „Voraussetzungen der Voraussetzungslosigkeit“ (46) hinauszufragen hat keinen Sinn. Diese Voraussetzungen z. B. Identität und Widerspruch sind notwendig wahr; eine Skepsis, die sie antastet, widerlegt sich selbst. Wenigstens an dieser einen Stelle hat also die Erkenntnis „absoluten Charakter“ (47). Die Existenz eines „Etwas“ ist mit der Identität zugleich bewiesen; nach seinem Grunde (dem Grunde des Grundes) zu fragen, ist sinnlos. Er ist also absolut. Dieses Etwas oder Sein, als Ordnungsprinzip des Zufälligen gedacht, nennt H. Kategorie (48). Weitere Kategorien wie Verschiedenheit werden dann

ebenfalls aus den Voraussetzungen des Erkennens abgeleitet. Unter ihnen auch die Zeit, weil zu den Bedingungen der Möglichkeit der Fragestellung überhaupt ein nicht rein logisches, sondern nachdenkendes Subjekt gehört (50). Die Zeit vermittelt dann (61) zwischen der transzendenten und der empirischen Sphäre. In dieser erst wird die Zeit zur Anschauung, hier erst tritt ihr der Raum zur Seite (62). Für das, was zum „tranzendenten Minimum“ in der Erfahrung hinzutritt, ist die Transzendenz nur als „Sollen“ zu fassen (68). Nicht im logischen Sollen als solchen (nicht in der Identität, dem Etwas) ist ethisches Sollen enthalten, sondern erst im Gegebensein eines nicht-notwendigen Objekts für ein nicht-notwendiges Subjekt. Durch diese Bestimmung unterscheidet H. seine eigene Ansicht von der Rickerts (vgl. auch 308). Das Zufällige, Einmalige ist bejahtes Sollen, deshalb muss die Geschichte angesehen werden „als ein Kampf um die Verwirklichung der Vernunft, den die Menschheit mit Bewusstsein auszufechten berufen ist“ (69). Aus den zeitlosen Kategorien entstehen, wenn sie durch die besonderen Erfahrungs-Bedingungen modifiziert werden, empirische Kategorien, die jedoch „keine Verstandesfunktionen, sondern Gesetze der Erfahrung“ sind (69). Zu ihnen gehören Kausalität und Substantialität. Erfüllt werden diese Formen erst durch die Einmaligkeit — auch in der Naturwissenschaft, deren Ziel die im Zusammenhang aufgefasste einmalige Natur ist. Dadurch erscheinen Natur und Geschichte — trotz allen Gegensatzes — mit einander verbunden wie Makrokosmus und Mikrokosmus. Die Geschichte muss nach Werten beurteilt, nicht nur (wie Rickert will) auf Werte bezogen werden. Die Gesamtheit dieser Werte nennt H. Kultur und unterscheidet sie von der „Zivilisation,“ ihrer Naturgrundlage (76). Kultur ist autonome Geistigkeit, in ihr ist die „Urtatsache des Sollens“ enthalten (80). Aber dies überindividuelle Sollen darf nicht mit sozialen Geboten verwechselt werden; die Gleichsetzung des Sozialen und Überindividuellen ist vielmehr ein Grundfehler der Aufklärung (81). Das Sozialsein ist nur „die Form des transzendentalen Lebensinhaltes der Menschheit, der Körper als Gefäss ihrer Seele“ (83).

Das Absolute ist von H. gefordert. Es wird nun als Geist bestimmt. In dem Zusammenstimmen nämlich des Empirischen und Apriorischen wie in dem von Körper und Seele muss das Ganze dem Höheren folgen (86 f). Ferner: das erkennende Ich, die überindividuelle „Menschheit“ ist Voraussetzung des Erkennens (Kategorie) und zugleich aus der Entwicklung der Tiere entstanden;

beides ist vereinbar nur, wenn das Subjekt metaphysisches Sein besitzt. „Das Absolute ist demnach eine Auseinandersetzung zu einer unendlichen Vielheit mit dem Ziele der Verwirklichung des Selbstbewusstseins“ (88). Der Akt, in dem sich das endliche Subjekt als Moment des unendlichen erkennt und mit ihm versöhnt wird, ist mystisch. In der Mystik wird Philosophie und Religion eins, in der Religion vollendet sich die Sittlichkeit (88). So wird eine Spekulation möglich, die das Wesen der Welt nicht als Aufgabe sondern als realisierte Wertwirklichkeit nach eigenen teleologischen Gesetzen begreift (89). Das Zeitliche ist die teleologisch notwendige Ausbreitung des zeitlosen Glanzes der Idee (91). Gott bedarf des Menschen. Freilich, der Mystiker wird durch den Tag immer wieder gezwungen, endliches Subjekt zu werden, er verzichtet daher auf den Anspruch Hegels, das Leben Gottes, das reicher ist als das System der Kategorien, restlos nachkonstruieren zu können (93). Darum ist diese systematische Spekulation nur die vorletzte Erkenntnisstufe; jenseits ihrer, aber durch sie vorbereitet, liegt das mystische Schauen, das sich „in einem nur andeutbaren Schweigen“ vollzieht (94).

Nachdem H. so die Grundsätze seiner Kulturkritik gewonnen hat, führt er diese selbst in der Art durch, dass er zuerst den „Antagonismus zwischen Rationalismus und Leben“ allgemein entwickelt (Kap. VII), dann nach einander Staat und Gesellschaft (Kap. VIII—X), Frauenfrage (XI), sexuelle Frage (Kap. XII), Religion (Kap. XIII—XIV) und Kunst (Kap. XV) behandelt. Eine grosse Anzahl von Erscheinungen unserer Zeit werden berührt und beurteilt, zu vielen Streitfragen wird kurz und entschieden Stellung genommen. Nicht diese Einzelheiten will ich im Folgenden resumieren, sondern lediglich den Grundgedanken herausarbeiten. „Unsere Kultur ist intellektualistisch und ursprünglich nur insofern voluntaristisch, als die verstandesmässige Durchdringung von einem starken und unermüdlichen Willen aufgegeben ist“ (97). Dem Verstande aber „ist eine Endbefriedigung notwendig versagt“. Dies ruhelose Streben teilt er den von ihm geschaffenen Einzelwissenschaften mit. Um den Menschen zu bereichern, schafft er eine „Sachkultur,“ aber eben damit zerstört er die Persönlichkeit (99). Er schleift die Ecken des Charakters ab, macht dadurch die Menschen einander ähnlicher, gleichzeitig aber trennt er sie durch die Zersplitterung der Berufe und Interessen, durch das Spezialistentum. H. spricht daher von „gleichzeitiger Steigerung der Homogeneität und der

Differenzierung" (107). Das muss zu einem Kampf zwischen der Masse und dem Individuum führen. Durch die schematisierende Erziehung besonders wird die Individualität bedroht. Freilich ist eine Aussöhnung zwischen Rationalismus und Leben wenigstens denkbar: es gibt ja eine überverständige (metaphysisch-mystische) Erkenntnis, die sich die Verstandeseinsicht als Mittel unterordnen kann. Durch den Verstand soll die wirkliche Welt erorbert werden, „damit der Reichtum des Geistigen erkannt werde und sich bewähre" (119). Aber diese Einsicht ist für die Masse zu schwer — sie wird immer nur entweder der Freiheit entsagend in blindem Autoritätsglauben verkommen, oder — im Verstande das Letzte sehend — in leerem Radikalismus zergehen (vgl. z. B. 191 und 293). Diese Vereinigung eines metaphysischen Optimismus mit einem sozialen Pessimismus wird möglich durch Unterscheidung des soziologisch Überindividuellen vom metaphysisch Überindividuellen (z. B. 259). Für Letzteres ist es an sich gleichgültig, ob es in einem, in wenigen, vielen oder allen sich vollzieht. In die metaphysische Reihe gehört der Staat nur, „wenn er Organisation einer Gemeinschaft ist, die als solche schon überempirische Bedeutung beanspruchen darf" (138). Da wir aber die höhere Sphäre der Kultur als überstaatlich erkannt haben (140), wird der Staat mehr und mehr aus der metaphysischen in die soziale Sphäre gedrängt. Der Weltgeist hat „endgültig die Stufe verlassen," „auf der er seine volle Befriedigung im politischen Leben fand" (192). Da H. das soziale Leben vom metaphysischen trennt, kann er auch der Kirche nur eine soziale Bedeutung geben. („Metaphysische" — besser „religiöse" Bedeutung hat die Kirche (231, 239) nur, wenn das Soziale ins Religiöse aufgenommen wird). Das katholische Dogma wird durch den Fortschritt der metaphysischen, nicht der einzelwissenschaftlichen Erkenntnis widerlegt (233). Insbesondere lässt sich die sittliche Pflicht, einer Autorität zu folgen, nicht ohne Zirkel beweisen (234 vgl. 339 Anm. 6). Aus dem Protestantismus deutet H. nicht ohne einigen Zweifel die eigene mystische Metaphysik heraus (230). Diese ist wesentlich die Lehre vom werdenden Gott (221 vgl. 289/90). Die Schwierigkeiten dieser Lehre sind überwindbar, wenn man sich entschliesst, „das zeitlose Werden Gottes als Zeichen der Unvollkommenheit anzusehen" (228). Aber bei der Schwierigkeit dieser Einsicht muss alle Hoffnung auf eine soziale Verbreitung dieser Religion aufgegeben werden (269). Der Untergang unserer Kultur ist unvermeidlich, aber kein Grund zur Verzweiflung. „Denn

die Gefahr des kommenden Untergangs lehrt am deutlichsten, dass unsere Kultur unnützlich ist, mithin, indem sie die höchste Stufe der Mystik erlangt hat, einen Selbstwert besitzt, ein letzter Zweck ist" (297).

Auch eine Beurteilung von H's Buch muss in dieselben zwei Teile zerfallen, wie seine Darstellung: die philosophischen Grundlagen seiner Kulturkritik müssen gewürdigt, und es muss untersucht werden, ob die gegenwärtige Kultur richtig gesehen ist. H. nennt sich selbst einen Jünger Hegels und hebt fast geflissentlich seinen Gegensatz gegen die Neu-Kantianer hervor. Dabei ist er sich aber bewusst, in wesentlichen Punkten von Hegel abzuweichen. Vor allem verwirft er Hegels Rationalismus[1]) und entsagt damit zugleich die Hoffnung, die Realität dialektisch zu konstruieren. Eine empirisch begründete Metaphysik scheint wenigstens die Lücken der apriorischen Konstruktion ausfüllen zu sollen. In ein klares Verhältnis freilich werden Empirie und apriorische Konstruktion nicht zu einander gesetzt. Festgehalten dagegen wird an der Erkennbarkeit des Absoluten und an dessen Geistigkeit. Trotz des stark betonten Pantheismus ensteht nun (infolge der Irrationalität des Empirischen und der Geistigkeit des Absoluten) eine Kluft zwischen dem Transzendenten und der Realität. Hegels Bemühung, diese Kluft durch „konkretes Denken" d. h. durch Aufnahme jeder Sonderbestimmung in das Ganze des vernünftigen Geistes zu überwinden, soll, wie es scheint, nicht fortgesetzt werden. Die „Mystik" Hammachers behält daher einen der Mannigfaltigkeit des Wirklichen gegenüber negativen Zug. Sie bleibt abstrakt — wie sie denn auch eine Angelegenheit des Einzelnen ist und zu den „sozialen" (besser: geschichtlichen) Ganzheiten, zu Staat, Nation, Kirche in Gegensatz steht. Hegels tiefer Gedanke, dass die Erkenntnis seiner blossen Relativität jedes Relative zum Absoluten führt — weil das Relative eben „an sich" im Absoluten ist und nur durch sein „Für-Sich-Sein" sich dialektisch verselbständigt — tritt nicht in seiner vollen Bedeutung hervor.

Schwierigkeiten bereitet infolgedessen die Aufrechterhaltung eines anderen Grundcharakters von Hegels Lehre, nämlich der metaphysisch gedeuteten Entwickelung. Die Zeit wird unter die Kategorien aufgenommen, Gott ist im Werden, Gott ist unvollkommen, Gott bedarf des Menschen. Aber anderseits: Gott ist unzeitlich, sein Werden ist zeitlos. Welches Verhältnis also hat das zeitliche Werden,

[1]) vgl. z. B. 268. Hegel sah mehr Vernunft in der Wirklichkeit, als in ihr vorhanden ist.

die Entwickelung der Menschheit, zu Gottes zeitlosem Werden? Bekanntlich ist Hegels eigene Lehre an diesem Punkte angreifbar. Aber da Hegel die Vernünftigkeit der geschichtlichen Entwickelung behauptet, kann der Ausdeuter seiner Philosophie sich damit helfen, dass die zeitliche Entwickelung Gottes ewiges Wesen für den endlichen Geist ausbreitet. Ist dagegen das Endliche nicht wesenhaft vernünftig, so kann auch Gott nicht lautere Vernunft sein. Dann muss das irdische Werden der Entwickelung Gottes angehören, dann aber muss Gott selbst Anteil an der Zeit haben — denn das „zeitlose Werden“ kann man allenfalls als metaphorischen Ausdruck für logische Entwicklung, für Auseinanderbreitung des an sich In-Einander-Seienden verstehen, wenn man an Gottes Vollkommenheit festhält. Wenn aber Gott selbst ein unvollkommenes, des Werdens bedürftiges Wesen sein soll, dann scheint die Dimension der Vervollkommnung, die eigentlich sittliche Dimension, die Zeit, nicht von ihm ferngehalten werden zu können.

Man wird vielleicht einwenden, dass es geboten sei, eine Philosophie nicht nach ihren Konsequenzen sondern nach ihren Begründungen zu beurteilen. Aber eine solche Nachprüfung wird durch H's Darstellung erschwert. Es ist an sich rühmenswert, dass H. seine Meinungen erkenntnistheoretisch zu begründen sucht. Aber seine Formulierungen lassen oft die auf logischem Gebiete nötige Schärfe des Ausdrucks vermissen. So heisst es z. B. auf S. 55: „Schon vor Kopernikus war es wahr, dass die Erde sich um die Sonne dreht“ . . . „Sobald der Sachverhalt eingesehen ist, ist aus der Tatsache ein zeitloses Gelten geworden.“ Etwas „Zeitloses“ kann unmöglich einen Anfang in der Zeit haben, es „gilt“ relativ zu Zeitlichem immer. Der Satz, dass die Erde sich um die Sonne dreht, galt also auch vor Kopernikus zeitlos; wer ihn leugnete, hat geirrt. Nur: in die ethisch-logische Sphäre der Forderungen an den einzelnen Denker konnte der Satz erst treten, nachdem Kopernikus ihn bewiesen hatte. Der Denker sieht dann ein, dass der Satz zeitlos gilt, und ihm erwächst die Pflicht, von dem Zeitpunkt dieser Einsicht ab den wahren Satz zur Anerkennung zu bringen. In der Zeit beginnt also die Einsicht und die auf sie gegründete Pflicht, nicht das Gelten des Satzes. Solche Mängel der Formulierung hängen sicherlich z. T. damit zusammen, dass H. anstatt die wenigen für seinen Zweck unerlässlichen Grundprobleme eingehend zu erörtern, zu einer grossen Menge von Fragen Stellung nimmt, die gegenwärtig die Logiker beschäftigen. Es ent-

steht dadurch der Eindruck eines blossen Aburteilens z. B. auf S. 57 über Logik der Mathematik. Es wäre statt dessen wichtiger gewesen, den S. 52 behaupteten Satz: das Argument, dass die abgeschlossene Totalität einer unendlichen Reihe einen Widerspruch enthalte, sei psychologistisch, wirklich zu beweisen. Ich warte seit Jahrzehnten auf einen solchen Beweis und bilde mir ein, das Gegenteil, nämlich die Berechtigung des Grundgedankens (nicht der Form) von Kants Antinomien auch gegenüber den aus der Mengenlehre entnommenen Gegenargumenten bewiesen zu haben.[1]) Von dieser Entscheidung aber hängt vieles ab, insbesondere ob man das Absolute begreifen zu können Hoffnung hat oder ob man sich begnügen muss, in allem Begrenzten, Relativen den Hinweis auf das Absolute anzuerkennen. Vielleicht kann man die Lücken in H's Begründung seiner Ansichten damit entschuldigen, dass er keine logische Abhandlung sondern eine Kulturkritik geben wollte. Dann aber wird auch der Beurteiler seines Buches berechtigt sein, sich mehr an die Anwendung als an die Begründung seiner Philosophie zu halten.

Die Bedeutung der modernen Kultur sieht H. darin, dass sie wenigen Einzelnen den Weg zur Mystik öffnet. Als Mystiker aber lösen sich diese Einzelnen von ihrer Umwelt los. Daher liegt der Wert aller Kulturarbeit im Grunde in ihrer Verneinung. Da es ferner auf die Zahl derer, die sich zur Mystik erheben, eigentlich nicht ankommt, so ist der höchste Wert mit der ersten mystischen Erhebung erreicht. Für das Werden Gottes wird seitdem die Entwickelung der Menschheit bedeutungslos. Aber, da die Unvollkommenheit des irdischen Geschehens erhalten bleibt, muss auch in Gott eine Unvollkommenheit, damit die Notwendigkeit eines Höher-werdens fortbestehen. Es würde daraus folgen, dass von nun an der Geist der Welt von der Erde ab und etwa einem anderen Weltkörper zugewandt sei — eine Folgerung, die zu Phantasieen einlädt aber von H. nicht gezogen wird. Wenn wir jedoch auf der Erde bleiben wollen, so erhebt sich die Frage, ob nicht jedes „Ich“ Anteil hat am absoluten Wert. Wenn die Substanz Subjekt ist, sollte dann nicht auch jedes Subjekt Anteil haben am Substantiellen — mindestens als Anspruch? Nach H's Ansicht versinkt die Mehrzahl der Individuen hoffnungslos im Wertwidrigen. Damit aber scheint sich das Unvollkommene in Gott selbst zu vermehren. Die Vereinigung von metaphysischem Optimismus und evolutionistischem Pessimismus, eine

---

[1]) Voraussetzungen und Ziele des Erkennens. 188 ff, 253 ff.

Umkehrung von Hartmanns Lehre, misslingt. Dieses Misslingen aber ist kaum die Folge bloss individueller Mängel in H's Werk. Vielmehr wie jede Bestimmung des Absoluten widerspruchsvoll bleibt,[1]) so muss auch jede Bewertung des Entwicklungsganzen zu Schwierigkeiten führen: entweder liegt der Wert im Endzustand — dann ist nicht nur jede Weiter-Entwickelung aufgehoben, sondern auch der Eigenwert aller früheren Stadien geleugnet — oder der Wert liegt in jedem Stadium – dann ist im Grunde nicht das Ganze gewertet. Eine ästhetische Wertung, in der jeder Teil des Ganzen seine Bedeutung hätte, wäre nur vom Standpunkt eines der Weltentwicklung transzendenten, ihr gegenüberstehenden Geistes möglich. Wer einmal den unvollziehbaren Anspruch aufgiebt, das Absolute als Ganzes zu erkennen, der wird auch auf Ruhm und Last des Wahrsagens gerne verzichten. Er wird es um so mehr, wenn er die Freiheit anerkennt und damit die Abhängigkeit aller Zukunft von etwas, das prinzipiell (nicht etwa nur seiner verwickelten Natur wegen) aller Berechnung sich entzieht. Nicht Vorhersagen ist Aufgabe des Philosophen der Geschichte gegenüber, sondern ihren Sinn deuten und die geforderte Entwicklungsrichtung herausarbeiten. Von ihr aus lassen sich günstige und ungünstige Umstände und Gesinnungen unterscheiden — welche aber siegen werden, das nicht zu wissen ist geradezu Bedingung unserer Arbeit.

Es ist von vornherein wahrscheinlich, dass sich die gleichen formalen Eigenschaften wie in den grundlegenden Theorien auch in der Art, die moderne Kultur aufzufassen, wiederfinden werden. Hier wie dort fehlt die Hegel'sche Tendenz, die Gegensätze zu höherer Einheit zu vermitteln, hier wie dort bleibt das Ziel dem Wege äusserlich. Das zeigt sich schon bei der Ableitung der Gegenwart aus der Aufklärung. Zwar das beiden Perioden Gemeinsame: die Befreiung des Verstandes, wird richtig dargestellt. Aber dass diese „Befreiung" seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts in den führenden Schichten vorausgesetzt wird, also nicht mehr das wesentliche Interesse auf sich zieht, ist nicht klar gesehen, noch weniger, dass überall Versuche eines Aufbaus (einer Vernunftkunst) gemacht werden, und dass in diesen die Anerkennung des Gegebenen und Gewordenen sich mit der Freiheit des Geistes auszugleichen sucht. Wohl finden sich die meisten einzelnen Er-

[1]) Man kann streiten, ob der Begriff des Absoluten widerspruchshaltig ist. Bestimmung aber ist notwendig Begrenzung, damit Relativierung, Negierung, Widerspruch gegen Absolutheit.

scheinungen dieser Art erwähnt — aber nirgends unter dem entscheidenden Gesichtspunkte vereinigt. Vor allem ist das Verhältnis von Person und Gemeinschaft, das für die Gegenwart so wichtig und so schwierig geworden ist, nicht innerlich gefasst — weil die Einheit und die Besonderheit der Person nicht Problem geworden ist. In harter Äusserlichkeit schiebt sich an Stelle dieses Verhältnisses der sogenannte Kampf zwischen Masse und Individuum. Da sich jeder geistige Mensch als „Individuum" fühlt, kommt durch diese Problem-Verschiebung ein subjektiv scheltender Ton in die Darstellung. Anstatt die Gefahren der Verödung und Zersplitterung des Ich zu betrachten, entlädt H. seinen Zorn an der sozialen Umwelt, beklagt wohl auch Schäden, die sich immer fühlbar machten, als besondere Leiden der Gegenwart. Ist die Macht der Konvention heute wirklich grösser als früher? Sie wird nur härter empfunden, weil der Freiheitsanspruch allgemeiner und stärker ist und weil die Formen des Lebens als Äusserlichkeiten, als Zufälle erscheinen. Bestechung ferner als Mittel des Fortkommens (110) ist gewiss nicht spezifisch modern. Während in früheren Jahrhunderten Kauf der Beamtenstellen ganz legitim war, wird man heute — mindestens in Deutschland — ähnliches kaum mehr finden. Im wirtschaftlichen Leben wird gewiss viel bestochen — aber ob mehr als früher? Ebensowenig scheint es mir zuzutreffen, dass die Zahl der Geldheiraten gewachsen ist (106). Geldheiraten hielt noch Kant für durchaus wünschenswert, ebenso wie sie unter Bauern vorherrschen. Wir sehen in ihnen etwas Verwerfliches — gerade deshalb bemerken wir sie mehr. Wie jede feinere Wertung so hat auch diese eine eigentümliche Heuchelei und eine eigentümliche Satire zur Folge gehabt.

Der Gegensatz von Individuum und Masse gehört einer falschen Verabsolutieruug des Ich zu und soll überwunden werden. Erste Vorbedingung dafür ist, dass die geistig führenden Menschen die echte Verbindung von Person und Gemeinschaft in sich selbst zu verwirklichen suchen und den Anspruch, diese Verbindung zu leben, jedem Gliede der Gemeinschaft zuerkennen. Gewiss — es wird schwer sein, freie Anerkennung der Gemeinschaft an Stelle abstrakter Selbstsucht zu setzen — aber die Ausbreitung des nationalen Gedankens wie die des genossenschaftlichen Geistes zeigen, dass es nicht unmöglich ist. Keineswegs soll eine optimistische Prognose an Stelle von H's pessimistischer gesetzt werden. Nur die Forderung ist zu stellen, die Richtung zu weisen, in der ihre Erfüllung liegt.

Da H. das Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft nirgends

innerlich und grundsätzlich genug versteht, ist es natürlich, dass auch Staat, Nation und Kirche in ihrer tiefsten Bedeutung unerkannt bleiben. Das stört um so mehr, weil H. sich auf viele konkrete Angelegenheiten einlässt. Er beurteilt die einzelnen politischen Parteien, empfiehlt das Plural-Wahlrecht, glaubt, dass die experimentelle Psychologie schon gute Methoden zur Feststellung der Begabungen gefunden hat,[1]) hält die Einführung der Bürgerkunde (eines Lehr-Gegenstands) für ein treffliches Mittel staatsbürgerlicher Erziehung (doch wohl: einer Beeinflussung des Willens) (193). Hegel würde alle diese beweislos und herrisch vorgebrachten Meinungen als subjektives Raisonnement verurteilt haben, da die Entscheidung nirgends aus den Prinzipien folgt. Wichtiger aber sind diese Prinzipien selbst. Der Staat ist „rechtliche Macht einer Gemeinschaft“ (129)[2]) — ich vermisse hier das Eingehen auf den inneren Konflikt in dem Bündnis von Recht und Macht und auf die Natur der „Gemeinschaft“, welcher der Staat Macht und rechtliche Form verleiht. Erst aus dem Verhältnis von Lebensgemeinschaft und Staat lässt sich im letzten Sinne Wert und Grenze des Staates ableiten. Da H. den Wert aller Kultur in einer (notwendig individuellen) Mystik sieht, so kann er dem Staate nur eine sekundäre Bedeutung zuerkennen. Die höhere Kultur ist überstaatlich — sie war es nach H's. Ansicht nicht immer. Die Vernichtung der staatlich geleiteten Einheitskultur ist ein Zeichen dafür, „dass nunmehr der Weltgeist endgültig die Stufe verlassen hat, auf der er seine volle Befriedigung im staatlichen Leben fand“ (192). Ich wage es nicht, mich über Biographie und Psychologie des Weltgeistes mit H. zu streiten (er dürfte hier mehr Erleuchtungen haben als ich). Wenn ich aber diesen Satz in die Sphäre versetze, in der ich etwas zu erkennen vermag, so muss ich den Weltgeist durch den Geist der Menschheit oder durch den Geist ersetzen, der sich in menschlicher Kulturarbeit verwirklicht. Dann halte ich den Satz für richtig, glaube aber, dass man in der Geschichte recht weit zurückgehen muss, um eine Stufe zu finden, auf der der menschliche Geist seine volle Befriedigung im staatlichen Leben fand. In der Neuzeit fallen nationale, staatliche, religiöse Lebenseinheit niemals zusammen,

[1]) S. 178. Ich habe auf dem Gebiete der Begabungsforschung mitgearbeitet, wäre aber H. sehr dankbar, wenn er mir diese Methoden aufzeigen könnte.

[2]) Den Ausdruck „rechtlich organisierte Macht“ braucht H. S. 129, behauptet aber S. 320, ihn nicht zu brauchen.

während mindestens die Wissenschaft im Prinzip Sache der ganzen Kulturmenschheit ist. Dem Mittelalter ist die Kirche wichtiger als der Staat, die hellenistische, römische, spätantike Kultur ist mindestens zum Teil „humanistisch." Man könnte in der griechischen Polis die Verwirklichung einer rein staatlichen Kultur sehen, wenn nur nicht der Gedanke einer Einheit aller Griechen die Schranke des Stadtstaates durchbräche, ohne doch selbst nach staatlicher Verkörperung zu streben. So dürfte also der an sich richtige Satz H's zur Kennzeichnung der Gegenwart ungeeignet sein.

Es folgt aus H's abstrakt-individueller Mystik, dass die Kirche nur soziale, d. h. eigentlich keine religiöse Bedeutung hat. Wer aber eingesehen hat, dass echte Religion das ganze Leben, das doch schliesslich Gemeinschaftsleben ist, durchdringen muss, der wird die Sehnsucht nach einer Kirche nicht aufgeben dürfen, so wenig er hoffen kann, dass diese Sehnsucht auf eine ihm bekannte Weise befriedigt wird. Wir harren auf die unbekannte Kirche der Zukunft, die wir nicht sehen werden, der wir aber durch unsere Sehnsucht wenigstens den Platz frei halten, auf dem sie erbaut werden kann.

Die Kunst hat H. aus „Rücksicht auf Vollständigkeit" (271) fast in einem Anhange seines Buches behandelt. Trotzdem er Nietzsche oft nennt und für ihn sich zu begeistern scheint, hat er den Zusammenhang von lebendiger Form und Kunst nicht begriffen. Auch das ist kein Zufall: er konnte ihn nicht begreifen, weil er nicht erkannte, dass das individuelle Ich sich zum überindividuellen Werte (der gewiss auch übersozial ist) nur durch das gemeinschaftliche Leben erhebt. Die meisten Mängel in H's Kulturkritik lassen sich auf diesen einen zurückführen — und das bedeutet eine Anerkennung ihres philosophischen Gehalts. Der Denker irrt nicht zufällig hier und dort, sondern notwendig und einheitlich.

Vorfragen der Naturphilosophie.

Mit besonderer Rücksicht auf Erich Becher.[1])

Von Friedrich Lipsius.

Die Naturphilosophie, deren wissenschaftliches Ansehen seit den Tagen Schellings tief gesunken war, hat in den letzten Jahren bemerkenswerte Anstrengungen gemacht, den ihr gebührenden Platz zurückzuerobern. Freilich wäre der Stimmungsumschwung, der sich heute zu ihren Gunsten zu vollziehen scheint, kaum eingetreten, hätte sie nicht selbst eine innere Wandlung erlebt. Hat sie es doch aufgegeben, sich die Natur mit Hilfe eines rein begrifflichen Schemas oder einer beliebigen Analogie — beispielsweise der eines Magneten mit den „polaren" Gegensätzen des „Idealen" und des „Realen" — durchsichtig machen zu wollen. Aber auch in der Naturwissenschaft hat die Einsicht wieder Boden gewonnen, dass sich die Forschung nicht darauf beschränken kann, lediglich die Tatsachen zu „beschreiben"; es sei denn, man verstünde unter der Beschreibung zugleich eine Verknüpfung und gedankliche Ergänzung des unmittelbaren Erfahrungsbestandes.

In Wahrheit sind alle grossen Naturforscher Naturphilosophen gewesen, und ihre fruchtbarsten Gedanken haben ebenso kräftig auf die Philosophie zurückgewirkt, wie sie aus philosophischem Geiste entsprungen sind. Wird Galilei, der zugleich als Erster die Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten erneuert, der Schöpfer einer wissenschaftlichen Methodenlehre, die Erfahrung und Denken, Beobachtung und Rechnung, Induktion und Deduktion ebenmässig zu ihrem Rechte kommen lässt, so klärt Kepler die pythagoreische Zahlenmystik seiner Naturphilosophie zur natur-

---

[1]) Vgl. E. Becher, Naturphilosophie. Die Kultur der Gegenwart III, 7, Bd. 1. B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1914. Derselbe, Weltgebäude, Weltgesetze, Weltentwickelung. Ein Bild der unbelebten Natur. Georg Reimer, Berlin 1915.

gesetzlich erfassten Harmonie des Planetensystems und schreibt die erste Monographie über das Wesen der wissenschaftlichen Hypothese. Newton reduziert zwar die Naturphilosophie ganz auf theoretische Physik und entwickelt in seinem Hauptwerke nur deren mathematische Prinzipien; dennoch verrät sich in seiner kosmischen Verallgemeinerung des Gedankens der Körperschwere, in der Aufstellung der mechanischen Axiome und wohl auch in der Erfindung der Fluxionsrechnung selbst ein nicht bloss mathematischer Genius.

Der Entwickelungsgedanke, der die Biologie des letzten halben Jahrhunderts beherrscht, ist der Naturforschung von alter und neuer Naturspekulation her überkommen. Aber erst, indem sie ihn von sich aus umbildete — in welchem Sinne zeigt ein vergleichender Blick auf die Evolutionslehre Hegels und Darwins — hat sie ihn wissenschaftlich wertvoll gemacht; und seitdem sie ihn auf Physik und Chemie übertrug, hier den starren Begriff des Elementes gleich dem der Art verflüssigend, dort dem kosmischen Geschehen mit dem Satz von der Zerstreuung der Energie selbst eine bestimmte Richtung weisend, hat sie ihrerseits wiederum der Philosophie neue und schwere Probleme gestellt.

Dem berühmten Entdecker der Energiekonstanz ist, zum mindesten um dieser Rückwirkung seiner Geistestat willen, ein ehrenvoller Platz in der Geschichte der Philosophie sicher; mögen auch Julius Robert Mayers „Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur“ Freunden einer „hypothesenfreien Naturforschung“ gewidmet sein, und eine spätere Arbeit die „wichtigste, wenn nicht einzige“ Aufgabe der Naturforschung darin finden, „die Erscheinungen kennen zu lernen“. Dass die Fachgelehrten Mayers grundlegende Abhandlung nicht anerkennen wollten, weil die Beweisführung allzu philosophisch schien, bleibt bemerkenswert; nicht minder, dass Wilhelm Ostwald sich ausdrücklich zu Mayers Grundsätzen bekennen und trotzdem Vorlesungen über Naturphilosophie veröffentlichen konnte. Auch bei Ernst Mach findet sich der gleiche, und wenn man von gewissen Einseitigkeiten absieht, keineswegs beklagenswerte Mangel an Folgerichtigkeit. Während er in der „Nachbildung einer Erfahrung in Gedanken, welche Erfahrung ersetzen und demnach ersparen“, das Ziel der wissenschaftlichen Arbeit erblickt, wird er mit der Aufstellung des Prinzips der Denkökonomie selbst zum Naturphilo-

sophen, mit seiner „Analyse der Empfindungen“ sogar zum monistischen Metaphysiker!

Demgegenüber zeugen für ein von vornherein vorhandenes volles Verständnis der universalen Aufgabe aller echten Naturforschung die Worte von Heinrich Hertz in der Vorrede zu seiner „Mechanik“. „Worauf ich einzig Wert lege, ist die philosophische Seite des Gegenstandes. Meine Arbeit hat ihr Ziel erreicht oder verfehlt, je nachdem in dieser Richtung etwas gewonnen ist oder nicht.“ Und wie Hertz sucht der Bevorworter des genannten Werkes, Hermann von Helmholtz, den engsten Anschluss an die Philosophie. Er empfindet als Physiker und Physiologe nicht nur das Bedürfnis, sich mit Kants Lehre von den apriorischen Formen des Anschauens und Denkens auseinander zu setzen und so „das Instrument genau kennen zu lernen, womit der Naturforscher arbeitet“, sondern auch das weitergehende, „den ungeheueren Reichtum der Natur als ein gesetzmässig geordnetes Ganze, als ein Spiegelbild des gesetzmässigen Denkens unseres eigenen Geistes zu überschauen.“[1])

Wie stark umgekehrt die naturwissenschaftliche Methode den Grundriss eines philosophischen Systems zu bestimmen vermag, dafür ist gerade Kant der beste Beweis. War es doch die Schulung durch die mathematische Physik Newtons, die ihn dazu bestimmte, die Leibnizische Auffassung des Raumes als einer Funktion realer Elemente aufzugeben und sie durch die andere zu ersetzen, wonach der Raum vielmehr die Bedingung alles Wirklichen ist. Der unmittelbare Einfluss Kantischer Lehren auf die naturwissenschaftliche Forschung seiner und der nächsten Folgezeit ist dagegen, wenn man von der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ absieht, auffallend gering. Kants dynamische Konstruktion der Materie fand bei den Physikern keine, seine Vorwegnahme deszendenztheoretischer Ideen erst dann die Beachtung der Biologen, als die Fachwissenschaft bereits unter Darwins bestimmendem Einflusse stand.[2]) Um so kräftiger machte sich seit dem Aufkommen des Neokantianismus die allgemeine Wirkung der, wenngleich teilweise in Humes Sinne gedeuteten, kritischen Philosophie auf die Naturwissenschaft geltend. Dass

[1]) Vgl. A. Riehl, H. v. Helmholtz in seinem Verhältnis zu Kant. Kantstudien, Bd. IX, 1904. Sonderdruck S. 47.

[2]) Vgl. Edm. König, Kant und die Naturwissenschaft. Die Wissenschaft, H. XXII 1907, S. 24ff., 218.

der naive Glaube an die alleinige Realität von „Kraft und Stoff" dahinschwand, ist zum grossen Teil das Verdienst des Weisen von Königsberg. Doch hat auch der Umstand, dass die mechanistische Deutung des Geschehens nicht alle an sie geknüpften Erwartungen zu erfüllen schien, skeptische, über Kants kritische Lehre noch hinausführende Stimmungen innerhalb der Naturwissenschaft vorbereitet. Der philosophische Niederschlag dieser „unausbleiblichen Ernüchterung" war nach Max Planck der Machsche Positivismus.

Aber derselbe Forscher, von dem wir diese Feststellung übernehmen, ist selbst Vertreter und Zeuge der rückläufigen Bewegung, die inzwischen eingesetzt hat: Was die grossen Meister der exakten Naturwissenschaft, so bemerkt Planck am gleichen Orte, in ihrem Kampfe gegen überlieferte Anschauungen und gegen überragende Autoritäten stählte, das war sicherlich am allerletzten der „ökonomische" Gesichtspunkt, sondern „ihr felsenfester . . . Glaube an die Realität ihres Weltbildes".[1]) Rückeroberung der Realität braucht nicht gleichbedeutend zu sein mit Rückfall in Dogmatismus. Denn auch der Schüler Kants zweifelt nicht an der empirischen Realität der in Raum und Zeit ausgebreiteten Wirklichkeit.

Aus diesem Grunde hat die Naturphilosophie grundstürzende Einwände gegen ihr wissenschaftliches Daseinsrecht von Seiten des Kritizismus nicht zu befürchten. Es ist wohl möglich, dass beispielsweise ihre Lösung des Substanzproblemes anders ausfällt, wenn sie sich streng in Kants Bahnen hält, als wenn sie die Ergebnisse der transzendentalen Ästhetik ablehnt. Ihre ganze Arbeit von vornherein zu verwerfen, dazu hätte aber nur der radikale Positivismus das Recht, der freilich die Naturwissenschaft selbst, ja alle Wissenschaft überhaupt, ihr nach ins Feuer schleudern müsste! Unter Kantischer Fahne wird man schon mit Rücksicht auf die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" nicht gegen die Naturphilosophie zu Felde ziehen dürfen!

Schwieriger ist trotz oder vielleicht gerade wegen der ihr selbst immanenten Naturphilosophie deren Verteidigung gegenüber der Fachwissenschaft. Auch wenn sich der Naturforscher darüber

---

[1]) M. Planck, Die Einheit des physikalischen Weltbildes, 1909, S. 34, 36.

im Klaren ist, dass er „beim Betriebe seiner Wissenschaft unwiderstehlich auf die gleichen Fragen geführt wird, welche der Philosoph bearbeitet“ (Ostwald), und er aus der Erkenntnis heraus, auch mit diesem Teleskop und an diesem Himmel könne man Sterne finden, eine Vervollkommnung seines philosophischen Rüstzeuges und eine Erweiterung seines philosophischen Gesichtskreises anstrebt — so wird er sich doch zumeist mit allem Nachdruck gegen jeden wirklichen oder vermeinten Einbruch des Schulphilosophen in sein Gebiet zur Wehre setzen. Wir erinnern uns dabei unter anderem an die recht abfälligen Bemerkungen, die unlängst ein jüngerer Physiker über die philosophischen Kritiker des Einsteinschen Realitätsprinzips äusserte. Freilich läge gerade in diesem Falle die Versuchung nahe, den Streich zurückzugeben und die Propheten dieser neuen, dem Erkenntnistheoretiker befremndlichen Lehre ihrerseits der Grenzüberschreitung zu zeihen!

Wir wollen weitherziger sein und uns auch dann der Mitarbeit der exakten Forscher freuen, wenn sich nach unserer Meinung ihr philosophisches Denken nicht in schulgerechten Bahnen bewegt; wissen wir doch, dass wir ohne ihre Vorarbeit, die in mancher Hinsicht sogar die Hauptarbeit ist, zum Mindesten keine Naturphilosophie oder doch nur das abschreckende Zerrbild einer solchen zustande bringen können. Dem Misstrauen aber, das auf der anderen Seite noch vorhanden ist, und dessen relative Berechtigung wir einräumen, begegnen wir am wirksamsten dadurch, dass wir uns bemühen — nicht nur das von der empirischen Forschung erarbeitete Tatsachenmaterial in möglichst weitem Umfange uns anzueignen, sondern, was beinahe noch wichtiger ist — in das Wesen ihrer Methoden und den Geist ihrer Arbeit einzudringen. Es sollte nicht mehr vorkommen dürfen, dass Philosophen mit dem Energieprinzip in wahrhaft kindlicher Weise umspringen.

Ein Werk, das in hohem Masse geeignet erscheint den Charakter der Naturphilosophie als einer vollgültigen Wissenschaft zu erweisen, hat jetzt Professor Erich Becher in der Teubnerschen Sammlung „Die Kultur der Gegenwart“, jener reichen Fundgrube zeitgenössischen Wissens, veröffentlicht. Die Bechersche Bearbeitung ist nicht an die Stelle der Ostwaldschen getreten, die sich im Bande „Systematische Philosophie“ des gleichen Sammelwerkes findet, sondern füllt einen starken selbständigen Band. Der Hauptvorzug von Bechers „Naturphilosophie“ besteht nun fraglos in dem breiten Fundamente gesicherter Tatsachen, auf

dem sich ihr Bau erhebt. Diese reiche Mitteilung des Erfahrungsbestandes, die uns den gründlichen Kenner der modernen Physik, ihrer Ergebnisse und Probleme verrät, macht auch den äusserlich auffallendsten Unterschied zwischen Bechers Arbeit und der erwähnten Ostwaldschen Skizze aus.

Zu diesem enzyklopädischen Charakter des Werkes stimmt nun genau die Definition der Naturphilosophie und die Umgrenzung ihrer Aufgabe, wie sie Becher in dem einleitenden Abschnitte bietet: sie soll unser ganzes Wissen von der Aussenwelt, oder wie Becher auch glaubt sagen zu dürfen, von der Körperwelt, zu einem einheitlichen Bilde der Natur zusammenfassen. Dabei weist Becher, mit guten Gründen, sofort eine Reihe von Einwänden zurück, die gegen einen so umrissenen wissenschaftlichen Plan erhoben werden können: Es handle sich weder um ein einfaches Sammeln der Ergebnisse fremder Forscherarbeit, noch umgekehrt um eine alle Menschenkraft übersteigende Aufgabe, noch endlich um eine Arbeit, die der Spezialist mit seinen Mitteln nebenbei leisten könne.

Ostwald hatte der Naturphilosophie die Beschäftigung mit den Fragen allgemeinster Art zugewiesen, die wir an die Natur richten. Doch sollte ausserdem noch der Sicherheitsgrad einer Aussage darüber entscheiden, ob sie noch als eine naturwissenschaftliche oder bereits als eine naturphilosophische zu betrachten sei. So legt er, trotz seiner grundsätzlichen Ablehnung der Hypothese, den Nachdruck auf die hypothetische Ergänzung des erfahrungsmässigen Wissens, während bei Becher das Hauptgewicht auf dessen Verarbeitung zu fallen scheint. Beide Begriffsbestimmungen schliessen sich an und für sich nicht aus, zumal auch Bechers Werk der Naturphilosophie den Ausblick auf „eine weitere, freilich gefährliche Aufgabe“ eröffnet: „Mit ihrem Überblick über das Ganze der Natur,“ so lesen wir nämlich dort, „mag sie den Versuch wagen, die Richtung der Zusammenhänge und Verbindungslinien auch dort noch zu verfolgen, wo die sichere Handleitung durch die einzelnen Naturwissenschaften aufhört.“ Auch Becher fordert für die Naturphilosophie das Recht „auf Grund der Daten, welche die Naturwissenschaften bieten, selbstständig durch Vermutungen und Hypothesen das Bild der Gesamtnatur zu ergänzen“. Einig ist Becher ferner mit Ostwald in der Überzeugung, dass es eine scharfe Grenze zwischen beiden Gebieten nicht gibt. Es sei vielmehr das Ziel naturphilosophischer

Vermutungen, zuletzt in naturwissenschaftliche Hypothesen und Erkenntnisse überzugehen, wobei immer eine gewisse Umgestaltung und feinere Durcharbeitung stattfinden werde. Je weiter also die Naturwissenschaft fortschreite, um so mehr trete die Aufgabe der Naturphilosophie, naturwissenschaftliche Einsichten zu antizipieren, hinter die andere zurück, „die philosophisch wichtigsten Ergebnisse der Naturwissenschaften zum Bilde der Gesamtnatur zu vereinen.“ Ob dies der Forscher oder der Fachphilosoph leiste, sei gleichgültig: „Uns gilt als Naturphilosoph, wer ein wissenschaftliches Bild der Gesamtnatur zu zeichnen versteht.“

Gleichwohl bleibt eine gewisse Schwerpunktsverschiebung der Becherschen gegenüber der Ostwaldschen Auffassung bestehen, und zwar in der Richtung auf einen engeren Anschluss an die Erfahrung. So wird in bemerkenswerter Vertauschung der Rollen der Philosoph zum Empiriker und der Mann des Laboratoriums zum Zimmerer kühner Gedankenbauten. Dies bestätigt sich auch bei der Durchführung der beiderseitigen Programme. Geht doch die Ostwaldsche Abhandlung alsbald dazu über, die Gesamtheit der physikalischen und chemischen Erscheinungen einem Allgemeinbegriffe, dem der Energie, zu subsumieren, während Becher den ganzen zweiten Teil seines Buches darauf verwendet, dem Leser den gegenwärtigen Stand der Forschung, insbesondere auf dem heissumstrittenen Felde der „Physik des Äthers“, vor Augen zu führen.

Bevor die Naturphilosophie ihre systematische Hauptaufgabe zu lösen vermag, hat sie sich nach Becher allerdings erst noch einer anderen zu widmen. Sie muss die Voraussetzungen untersuchen, auf denen die naturwissenschaftlichen Teildisziplinen ruhen, und die etwa hier bestehenden Widersprüche beseitigen. Es gilt die häufig aus dem vorwissenschaftlichen Sprachgebrauch ungeprüft übernommenen Begriffe zu klären und damit die logische Grundlage der naturwissenschaftlichen Arbeit sicher zu stellen. Die einzelnen Disziplinen sind dazu ebensowenig im Stande, wie sie, jede von sich aus und unter ihrem Gesichtswinkel, ein universelles Naturbild zu gewinnen vermögen. So muss denn der Naturphilosoph zunächst im Gewande des Erkenntniskritikers auftreten. Da er sich aber für seine Zwecke auf die Bearbeitung der begrifflichen Voraussetzungen des Naturerkennens beschränken darf, so bezeichnet Becher den ersten Teil seines Werkes, in dem

diese Voruntersuchungen angestellt werden, als „Naturerkenntnistheorie“.

Von ihr ist noch zu unterscheiden die „Philosophie der Naturwissenschaft“. Die Naturwissenschaft hat die Natur zu ihrem Gegenstande. Die Philosophie oder Logik der Naturwissenschaft hat, wie ihr Name besagt, nicht die Natur selbst, sondern eben die Naturwissenschaft zum Objekte. Sie studiert die Methoden der naturwissenschaftlichen Forschung. Sie fragt nach der Rolle, die Erfahrung und Denken, Beschreibung und Erklärung, Induktion und Deduktion in ihr spielen, und untersucht das Wesen ihrer Axiome, Postulate, Konventionen, Fiktionen und Hypothesen. Becher gibt zu, dass die Naturphilosophie vermöge ihrer erkenntnistheoretischen Grundlegung mit der Philosophie der Naturwissenschaften sich berühre, meint aber, beide hätten gleichwohl verschiedene Ziele. Die Philosophie der Naturwissenschaft sei ein Teil der allgemeinen Wissenschaftslehre, die Naturphilosophie — es steht das nicht notwendig im Widerspruch zu ihrer Verankerung im Bathos der Empirie — gehöre zur Metaphysik.

Kritische Anmerkungen legen sich hier nahe. Fürs Erste kann man fragen, ob nicht der Begriff einer Naturerkenntnistheorie ähnlichen Bedenken unterworfen sei, wie etwa der einer „psychologischen“ Erkenntnistheorie? Ist doch die Erkenntnistheorie eine neutrale Wissenschaft, die uns über Recht und Tragweite der Unterscheidung von innerer und äusserer, unmittelbarer und mittelbarer, psychologischer und naturwissenschaftlicher Erfahrung — oder welche Terminologie man wähle — erst belehren soll! Nun denkt Becher zweifellos nicht an eine Erkenntnistheorie, die lediglich vom Standpunkte des einen Erfahrungsgebietes aus entworfen werden soll, wie einseitige Psychologisten bloss mit den Mitteln des andern eine solche zustande bringen wollen. Wohl aber bleibt die Schwierigkeit bestehen, dass keine der Fragen, die man geneigt sein könnte der Naturerkenntnistheorie zuzuweisen, sich ausserhalb des Rahmens der allgemeinen Erkenntnistheorie behandeln und lösen lässt. Wenn mit deren Hilfe die Scheidung von innerer und äusserer Erfahrung einmal vollzogen ist, dann gewinnt jedes dieser Gebiete eine relative Selbständigkeit, die eine getrennte und nach abweichenden Methoden verlaufende Behandlung erlaubt. Vom gleichen Augenblick an aber treiben wir nicht mehr Erkenntnistheorie, sondern Psychologie oder Naturwissenschaft, sodass für eine „Naturerkenntnistheorie“ kein Raum übrig zu

bleiben scheint. Man kann beispielsweise das Atom entweder vom Standpunkt des Physikers als Gegenstand naturwissenschaftlicher Hypothesenbildung betrachten, oder fragen, inwieweit uns dieser Begriff ohne Rücksicht auf die besonderen Erfahrungstatsachen der Chemie und Physik durch die allgemeinen Bedingungen des Anschauens und Denkens nahegelegt werde. Es leuchtet ein, dass im zweiten Falle die Gesetze unseres Erkennens das eigentliche Objekt der Untersuchung sind, wie es umgekehrt unmöglich sein dürfte, diese Gesetze erschöpfend zu behandeln, wenn man nicht auch den Substanzbegriff als eine Funktion unserer Erkenntnistätigkeit heranzieht. Der Atombegriff aber ist nichts als eine spezielle Form, die der Begriff der materiellen Substanz unter gewissen Bedingungen annimmt. Ebenso möchte es schwer sein, die Erörterung des Kausalprinzipes, schon wegen seines Zusammenhanges mit dem Satz vom Grunde, einer besonderen Naturerkenntnistheorie zuzuweisen. Dass es unumgänglich ist, überall von allgemeinen Voraussetzungen und nicht bloss von den speziellen des Naturerkennens auszugehen, räumt übrigens Becher selbst ein. Besser würde man also nur von den erkenntnistheoretischen Vorfragen der Naturphilosophie sprechen.

Für alle diejenigen Fragen aber, die den Rahmen der allgemeinen Erkenntnistheorie überschreiten, ist der rechte Platz innerhalb der Philosophie der Naturwissenschaft, deren Abtrennung von der Naturphilosophie bei Becher wohl kaum mit ganz ausreichenden Gründen gerechtfertigt wird. Unterscheidet sich doch die Philosophie gerade dadurch von den Einzelwissenschaften, dass sie nicht gleich diesen die Gegenstände des inneren Erlebens oder des äusseren Anschauens selbst bearbeitet, sondern die Arbeit der Einzelwissenschaften bereits voraussetzt. Sie nimmt sich die Einzeldisziplinen in ähnlicher Weise zum Objekt, wie diese die Dinge und Vorgänge der Natur- und Geisteswelt. In ihrer Funktion als Wissenschaftslehre erfüllt sie also einen wesentlichen und unabtrennlichen Teil ihrer Aufgabe. Nun steht von vornherein nichts im Wege, sie noch mit einer zweiten zu betrauen. Sie hätte dann die Arbeit der Erfahrungswissenschaften dort fortzusetzen, wo diese sie notwendig liegen lassen müssen, weil die auftauchenden Fragen aus dem oder jenem besonderen Erfahrungskreise heraus nicht zu lösen sind. Als freilich allezeit hypothetische Lehre von den obersten Prinzipien alles Seins und Geschehens mag man ihr den alten Namen der Metaphysik belassen, und der

allgemeinen Metaphysik weiterhin als Sondergebiete die Metaphysik der Natur und die Metaphysik des Geistes ein- und unterordnen. Aber auch so gefasst bliebe es die Aufgabe der Naturphilosophie, die in fremdem Steinbruch gewonnenen und von anderer Hand schon behauenen Blöcke zu ihrem Bau zusammenzufügen. Müssen ihr zu diesem Zwecke Stoffe und Arbeitsweisen, Denkart und Begriffswelt der Erfahrungsdisziplinen vertraut sein, so wird die Philosophie der Naturwissenschaften als Grundlage für die Metaphysik der Natur nicht entbehrt werden können. Beide zusammen würden dann erst die Naturphilosophie bilden, während die Erkenntnistheorie unter diesem Gesichtspunkt als deren Propädeutik erscheint. Alles dies gilt natürlich nur unter der Voraussetzung, dass man überhaupt geneigt ist der Metaphysik den Wiedereintritt in den Kreis der philosophischen Disziplinen zu gestatten. Wird er ihr verweigert, so geht die Naturphilosophie ganz und gar in der Philosophie der Naturwissenschaft auf.

Die Überschrift „Naturerkenntnistheorie“ deckt nun bei Becher eine Reihe von Untersuchungen, die den realistischen Standpunkt ihres Verfassers begründen sollen. Zwei Hauptfragen werden erörtert und in bejahendem Sinne beantwortet: Gibt es eine von den Bewusstseinserscheinungen verschiedene Welt der Dinge, und herrscht in ihr eine von meinem verknüpfenden Denken unabhängige Gesetzmässigkeit? Der Beweis verläuft so, dass die erste Annahme auf die zweite gestützt wird. Becher zeigt zunächst die Unmöglichkeit, bei dem hic et nunc der jeweils im Bewusstsein gegenwärtigen Empfindung stehen zu bleiben. Wollen wir aber die Erinnerung an Vergangenes nicht als blosse Fata Morgana betrachten, sondern die früheren Erlebnisse mit in den Kreis des Wirklichen hineinziehen, so wird die Einschränkung aller Erkenntnis auf das im strengen Sinne unmittelbar Gegebene haltlos. Wir haben also bereits eine transzendente Ergänzung eingeführt. Es bedeutet nur einen weiteren Schritt auf dem betretenen Wege, wenn wir noch die Voraussetzung einer realen Aussenwelt hinzufügen. Diese Hypothese wird dadurch gerechtfertigt, dass sie es allein ermöglicht, den Ablauf der Erscheinungen unter Regeln zu bringen; bilden doch unsere Vorstellungen ohne eine solche Hilfsannahme ein Chaos von Erlebnissen, deren eigener innerer Zusammenhang fortwährend unterbrochen wird durch das Neuauftauchen von Inhalten, die in der Vorgeschichte des Bewusstseins in keiner Weise vorbereitet sind.

Inwiefern ist nun aber die Forderung begründet, dass alles Geschehen durch Regeln bestimmt sein müsse? Nach Becher lässt sich ein eigentlicher Beweis für die Regelmässigkeit des Weltlaufes nicht erbringen. Die „Regelmässigkeitsvoraussetzung" ist zwar notwendig für unsere Realwissenschaften, aber unser Erkenntnissystem selbst ist nicht a priori notwendig. Das scheint, vom rein logischen Standpunkt aus betrachtet, eine hoffnungslose Lage. „Es gibt nur einen Ausweg aus derselben, der allerdings den Logikern und kritischen Philosophen sehr ungelegen liegt: Nur die Berufung auf den natürlichen Glauben des gesunden Menschenverstandes kann weiterhelfen."

Ich habe an anderer Stelle nachzuweisen gesucht, dass uns das Kausalprinzip keinesfalls als Schlüssel zur bewusstseinstranszendenten Welt dienen kann. Stehen wir von vornherein einem an und für sich regellosen Durcheinander subjektiver Erlebnisse gegenüber, so wird der Anspruch unseres Denkens, diesen Wirbeltanz der Empfindungen zu ordnen, und vollends der Einfall, dies mit Hilfe einer hypothetisch angenommenen „Aussenwelt" zu tun, schlechterdings rätselhaft.

Andererseits bleibt es, mit Kant zu reden, wirklich „ein Skandal der Philosophie und der allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge ausser uns bloss auf Glauben annehmen zu müssen, und wenn es jemand einfällt, es zu bezweifeln, ihm keinen genugtuenden Beweis entgegenstellen zu können". Die Beweislast lässt sich aber dem Zweifler selbst zuschieben. Der in der neueren Philosophie zum Dogma erstarrte Lehrsatz des Descartes, dass alle Erkenntnis Selbsterkenntnis sei, ist nicht unangreifbar; in der Form: alles Gegebene ist nur als Bewusstseinsinhalt gegeben, ist er sogar ohne Zweifel falsch. Denn gegeben ist uns sicherlich eine gegenständliche Wirklichkeit, gegeben ist uns eine Körperwelt im Raume, die uns die harte Tatsächlichkeit ihres Daseins oft wider unseren Willen aufdrängt. Es müssen starke Gründe aufgeboten werden, um uns zu veranlassen, die gesehenen und getasteten Dinge ausser uns in ein blosses Erzeugnis unserer Einbildungskraft zu verwandeln, und nur insoweit solche Gründe wirklich vorhanden sind, werden wir ein wissenschaftliches Recht besitzen, die Realität der Wahrnehmung preiszugeben.

Das ist in gewissem Sinne auch die Meinung Kants, wenn er in dem Abschnitt über „die Paralogismen der reinen Vernunft" behauptet: „Ich habe in Absicht auf die Wirklichkeit äusserer

Gegenstände ebensowenig nötig zu schliessen, als in Ansehung der Wirklichkeit meines inneren Sinnes.“ Freilich fügt er begründend hinzu: „denn sie sind beiderseits nichts als Vorstellungen, deren unmittelbare Wahrnehmung zugleich ein genugsamer Beweis ihrer Wirklichkeit ist.“[1]) Kant glaubt also, die Unmittelbarkeit der äusseren Wahrnehmung bewiese gerade ihren Vorstellungscharakter, da man doch in Wirklichkeit „ausser sich nicht empfinden“ könne. Dieses Argument ist vielleicht bestreitbar; wertvoll aber bleibt das darin enthaltene Zugeständnis, dass der Idealismus selbst erst eines Beweises bedarf. Von den Voraussetzungen einer Philosophie der reinen Bewusstseinsimmanenz auszugehen, und von hier aus die verlorene Wirklichkeit ganz oder zum Teil zurückerobern zu wollen, ist weder erlaubt noch irgendwie erfolgversprechend.

Bestreitet man von vornherein den Wahrheitswert unserer auf eine Aussenwelt bezogenen Erlebnisse, so wird man ihn den Erzeugnissen unserer Denkhandlungen nicht länger zuschreiben dürfen. Wir könnten immer nur vorstellen, uns aber niemals über unsere Vorstellungen Rechenschaft geben. Denn auch das Urteil ist nicht nur als psychischer Vorgang einfach vorhanden, sondern sagt etwas über eine von ihm selbst verschiedene Tatsache aus, besitzt also objektive Bedeutung. Wir können nachträglich aus irgend welchen Gründen jede beliebige Urteilsaussage in Zweifel ziehen, aber wir können, ohne das Denken selbst zu vernichten, seinen Wahrheitsanspruch niemals grundsätzlich in Frage stellen und die Beziehung auf einen Inhalt überhaupt herausnehmen. Gleichwohl müsste die folgerichtige Durchführung der subjektivistischen Erkenntnislehre nicht nur zum Positivismus sondern zuletzt zum absoluten Skeptizismus führen.

Brauche ich aber die Aussenwelt nicht erst zu erschliessen, so habe ich auch nicht nötig bloss an sie zu glauben. Zudem wird der Schluss, der die strenge Prüfung der Logik nicht bestand, schwerlich vertrauenswürdiger, wenn er in der Dämmerung des Gefühles und mit der Weihe des gesunden Menschenverstandes zu uns zurückkehrt. Die Berufung auf einen natürlichen Glauben legt das Missverständnis nahe, es verbände sich mit unseren subjektiven Vorstellungen gleichwohl die geheimnisvolle Ahnung einer hinter ihrem Schleier verborgenen Welt der Dinge-an-sich. In Wahrheit sind für das naive Bewusstsein die Vorstellungen selbst

---

[1]) I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, herausg. von Kehrbach, S. 314.

die Dinge, und erst die nachfolgende kritische Besinnung scheidet zwischen dem realen Objekt und unserem mehr oder weniger mit ihm übereinstimmenden Vorstellungsbilde.

Wie weit die Zersetzung der naiven Weltansicht gehen wird, lässt sich von vornherein nicht entscheiden. Soviel aber ist der kritischen Philosophie älterer und neuerer Zeit ohne Weiteres einzuräumen, dass die Gegenstände im Raum ihren ursprünglichen Wirklichkeitsanspruch auf die Dauer nicht unangefochten bewahren können. Wie schon Demokrit, Galilei, Descartes, Hobbes und Locke wussten, lassen sich die sinnlichen Eigenschaften der Wahrnehmung nicht ohne Widerspruch festhalten, wenn wir zum Begriff eines von uns unabhängigen Seins übergehen. Da wir nun aber keine anderen als Bewusstseinsqualitäten kennen, so wird der von ihnen befreite Gegenstand völlig qualitätslos. Deshalb sind auch nach Kant die angeblichen „inneren“ Bestimmungen der Materie als substantia phänomenon im Raume „nichts als Verhältnisse, und sie selbst ganz und gar ein Inbegriff von lauter Relationen“.[1])

Ob man schliesslich selbst diese Verhältnisbestimmungen noch in das Subjekt zurück verlegen, mithin annehmen will, dass auch sie noch ein anschauendes Bewusstsein voraussetzen, das hängt von der Stellung zum Raumproblem ab. Becher glaubt zwischen Idealismus und Realismus einen Mittelweg einhalten zu können und betrachtet den Raum als ein phänomenon bene fundatum im Sinne von Leibniz. Die räumlichen Beziehungen des Vorgestellten sind nur Zeichen für die ihnen entsprechenden, aber an sich unerkennbaren Beziehungen im Reiche der Dinge-an-sich. Ich glaube nicht, dass diese Hypothese ein strenges Denken befriedigen kann. Beziehungen bleiben entweder die nämlichen oder sie hören auch auf einander zu entsprechen. Die bewusstseinstranszendente Welt ist entweder selbst räumlich geordnet, oder unsere Raumverhältnisse werden mit den unbekannten Verhältnissen im Jenseit der Erfahrung gänzlich unvergleichbar und können nicht einmal als „Zeichen“ für sie in Betracht kommen.

Es ist freilich sehr zweifelhaft, ob auf dem Boden der kritischen Philosophie die ganze Fragestellung: gibt es einen meinem Vorstellungsraume irgendwie vergleichbaren Wirklichkeitsraum, überhaupt noch einen Sinn hat? Kant will weder das

---

[1]) Kant, a. a. O., S. 242.

Gegebene in wunderlicher Weise verdoppeln, noch dort, wo er den eigenen kritischen Gedanken scharf erfasst, ein unerkennbares Ansich der Dinge hinter die Erscheinungen verlegen. Der Raum unserer Anschauung kann nicht das mehr oder weniger getrübte Spiegelbild der Wirklichkeit sein. Denn die absolute Ausdehnungsqualität, die wir den Dingen verleihen, und die perspektivische Verschiebung und Verkürzung, in der wir sie sehen, ist — das lehrt bereits Berkeley — ebenso wie der bunte Sinnenschein, mit der wir sie umkleiden, zweifellos eine Schöpfung unseres Geistes; der „intelligible Raum" aber, von dem Herbart und Lotze reden, bleibt ein wirrer Traum der Metaphysik. Andererseits ist es doch auch Kants Meinung nicht, der Raum sei mit allem, was in ihm erscheint, bloss subjektiver Schein; vielmehr betrachtet er ihn als Anschauungsform des Bewusstseins überhaupt. Wir können sagen, der Raum sei insofern äussere Erscheinung, als das räumliche Auseinander der Dinge und das System ihrer räumlichen Beziehungen nur für einen äusseren Beobachter vorhanden ist, für einen solchen aber, der die Dinge selbst innerlich erlebt, verschwinden müsste. An der objektiven Geltung dieser räumlichen Relationen zu zweifeln ist umsoweniger gestattet, als ihre Gesetzmässigkeit uns ja erst bei weitgehender Abstraktion vom Subjekte durchsichtig wird. Das Ideal, dem die Erkenntnis der Aussenwelt zustrebt, ist das einer schlechthin subjekt- und standpunktfreien Erkenntnis der Dinge. Es enthält die Fiktion eines äusseren Beobachters, der gleichwohl in die Wechselbeziehung der Dinge nicht mehr verflochten ist. Da aber die abstrakt-objektive Erkenntnis stets eine solche von Relationen bleibt, so kann sie die Wirklichkeit nicht erschöpfen, oder in der Sprache Kants ausgedrückt, auf Dinge an sich selbst gehen. Der Gegenstand im Raume ist immer nur Ding für andere, niemals Ding an sich. Da er ganz in seinen Beziehungen aufgeht, so darf er nicht zur absoluten Realität hypostasiert werden.

Ist nach Becher die Realität der Aussenwelt unbeweisbar, so nicht minder die ausnahmslose Herrschaft des Kausalgesetzes. Die Erfahrung kann uns darüber nichts lehren, denn sie schöpft nur aus Vergangenheit und Gegenwart, nicht aber aus den verborgenen Quellen der Zukunft. So bietet sich der Ausweg, die Idee der universellen Gesetzlichkeit bloss als eine konventionelle Annahme aufzufassen. Wir wissen es durch die Einschiebung passender Hilfshypothesen, behauptet die Konventionslehre, stets

so einzurichten, dass die Regelwidrigkeit des tatsächlichen Geschehens verschwindet und einer subintelligierten Regelmässigkeit Platz macht. Becher wendet dagegen ein, dass die Regelmässigkeitsvoraussetzung zu Voraussagen auf dem Gebiete des Naturgeschehens führe, die undenkbar seien, wenn es sich um eine reine Konvention, also um eine wissenschaftliche Fiktion handelte. Ist doch gerade dies der prinzipielle Unterschied der Fiktion von der Hypothese, dass sich die erste niemals gleich der zweiten in eine Erfahrungstatsache umwandeln kann. Wenn sich das verschiedene Verhalten zweier sonst gleicher Stahlstäbe auch durch die konventionelle Annahme erklären lässt, der eine von ihnen sei „magnetisch,“ so doch nicht die Tatsache, dass dieser Stab immer das Eisenfeilicht anzieht, der andere aber nicht.

Auch die zweite — Kantische — Form der Konventionslehre, wonach überhaupt nur das zum objektiven Wirklichkeitsbestande gerechnet werden soll, was sich festen Regeln fügt, lehnt Becher ab. Von seinem Standpunkt aus schwerlich mit Recht. Will Becher doch gerade durch die Hypothese eines gesetzmässig verlaufenden ausserbewussten Naturgeschehens das Chaos der Empfindungen ordnen. Der Rest, der in dieser Rechnung nicht aufgeht, würde dann eben dem wesenlosen Scheine angehören, mit dem unsere Einbildungskraft uns betört. Doch ist es mit dieser Konstruktion wiederum nicht im Einklang, wenn unser Verfasser hervorhebt, dass uns eine Erfahrungstatsache vor und unabhängig von ihrer Einordnung in den allgemeinen Kausalnexus des Naturgeschehens als objektiv gelten könne.

Das Letztere ist übrigens auch ganz abgesehen von Bechers Voraussetzungen nur mit Einschränkung als richtig anzuerkennen. Gewiss stand beispielsweise die Radioaktivität als Tatsache fest, bevor es gelang, sie mit dem Gesetz der Energiekonstanz, dem sie anfangs zu widersprechen schien, in Einklang zu bringen. Auch fordern wir den gleichen gesetzlichen Zusammenhang innerhalb der seelischen wie innerhalb der Naturvorgänge, sodass es schon aus diesem Grunde nicht angeht, in das Gefäss der Psyche die Hobelspäne zu werfen, die abfallen, wenn der Verstand den geordneten Bau des Kosmos zimmert. Andererseits muss doch der Erlebnisinhalt von vornherein schon irgendwie geordnet sein, damit ich das Gegebene überhaupt als körperliches Objekt — oder im anderen Falle als zu meinem inneren Zustand gehörig — auffassen kann: „Ohne Bestimmtheiten nach Regeln also auch

keine Bestimmbarkeiten, keine Erscheinungen, die eben als Erscheinungen bestimmbar wären . . . Der Beobachtung entglitte das Beobachtete wie das Beobachtende“.[1]) Daran wird man auch dann festhalten müssen, wenn man die konventionalistische Wendung, die der Gedanke bei Kant anzunehmen scheint, nicht billigt.

Ob es nötig war, der Konventionslehre am Ende dennoch ein halbes Zugeständnis zu machen, sei dahin gestellt. Becher lässt als unaufgebbares Postulat der theoretischen und praktischen Vernunft nur die „Regelmässigkeitsvoraussetzung“, nicht aber die einer unverbrüchlichen Gesetzmässigkeit gelten. Grobe Verstösse gegen die Ausnahmslosigkeit der Weltordnung sollen uns demnach unerträglich, geringere und nicht allzuhäufige dagegen immerhin annehmbar sein. Es bliebe also möglich, „die Gesetzmässigkeitsvoraussetzung als eine überaus wertvolle Festsetzung anzusehen, die sich empfiehlt, weil sie bei grosser Einfachheit und Strenge der Wirklichkeit praktisch hinreichend nahe kommt“, die aber den Tatsachen „ein wenig Gewalt antut“!

Es sei hingegen nur an Kants Bemerkungen am Schlusse des zweiten Stückes seiner „Philosophischen Religionslehre“ verwiesen: Wunder, so heisst es hier, muss man entweder täglich oder niemals zulassen. Denn durch jedes Wunder wird die Vernunft niedergeschlagen und muss besorgen, auch ihren übrigen Besitzstand zu verlieren. Das Kausalprinzip als Maxime der Forschung kann nur entweder immer oder gar nicht angewendet werden. „Wenn aber die Vernunft um die Erfahrungsgesetze gebracht wird, so ist sie in einer solchen bezauberten Welt weiter zu gar nichts nutze, selbst nicht für den moralischen Gebrauch in derselben.“[2]) Jeder Anwendung des Kausalprinzips, die über das unmittelbar in der Erfahrung Gegebene hinausgreift, liegt die metaphysische Annahme zugrunde, dass die Welt eine gesetzliche Einheit sei; wird diese Voraussetzung in einem einzigen Falle preisgegeben, so fällt sie überhaupt dahin.

Die Tendenz Bechers, das Kausalprinzip im Sinne des Empirismus abzuschwächen, zeigt sich auch in seiner Skepsis gegenüber dem Gedanken einer realen Notwendigkeit des kausalen Geschehens. Die Möglichkeit „dass Kausalität mehr ist,

---

[1]) B. Bauch, über den Begriff des Naturgesetzes. Kantstudien Bd. XIX, 1914, S. 306.

[2]) J. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, herausg. v. Kehrbach, S. 94f.

als eine zeitliche Beziehung“ sei zwar nicht von der Hand zu weisen, es müsse aber der Metaphysik überlassen bleiben zu erörtern, wie etwa die angenommene innere Verbindung zwischen Ursache und Wirkung gedacht werden könne. In Wahrheit werden schon für den Erkenntniskritiker die Fragen unabweisbar, mit welchem Rechte wir von notwendigen Zusammenhängen in der Wirklichkeit reden, und woher das Streben, die Dinge nicht bloss tatsächlich sondern notwendig verknüpft zu sehen, stammt. Auf die erste dieser Fragen kann es, wie mir scheint, trotz Becher nur eine einzige Antwort geben: Die Wurzel der kausalen Notwendigkeit ruht im Satze vom Grunde. Eben deshalb wird — und damit ist auch die erste Frage beantwortet — von realer Notwendigkeit nur da gesprochen werden dürfen, wo sich ein empirisches Naturgesetz als logische Folge einer anderen umfassenderen Gesetzmässigkeit ableiten lässt. So haben beispielsweise unter Voraussetzung des Newton'schen Gravitationsgesetzes das zweite und dritte Kepler'sche Gesetz nicht bloss tatsächliche, sondern notwendige Geltung. Die angebliche Naturnotwendigkeit entstammt also unserem Denken und ist an die Hierarchie der Naturgesetze gebunden. Das ist die Wahrheit der kantischen Lehre, dass die Kategorie der Kausalität a priori in unserem Verstande liege.

Dagegen hat die Frage nach einer etwa in den Dingen selbst liegenden Notwendigkeit überhaupt keinen Sinn. Auch wenn die Metaphysik mit Schopenhauer annehmen wollte, der Wille sei „die Kausalität von innen gesehen“ würde ihr das Hinübergreifen der Ursache auf die Wirkung nicht durchsichtiger. Es steht nichts im Wege, die universellen Kausalzusammenhänge so innig zu denken wie die wechselseitigen Abhängigkeiten zwischen Willenshandlungen und Vorstellungen, es muss aber entschieden bestritten werden, auch die stärksten Künste der Metaphysik könnten je zu einem anderen Ergebnisse führen, als zu der Einsicht, dass in Natur- und Geisteswelt die Verbindungen eben tatsächliche sind. Oder wer wollte es heute, ein Jahrhundert nach Hegel, abermals unternehmen, alles Wirkliche als denknotwendig zu erweisen? Der Begriff des Seins muss an der Hand der Erfahrung gebildet werden, und das Wesen der Dinge erschliesst sich nur in ihren Wirkungen. Wäre es also selbst meinem Erkennen möglich, bis zu den obersten Prinzipien der Wirklichkeit vorzudringen, so würde es hierauf eine letzte und

unübersteigliche Schranke des Warumfragens stossen. Denn das Verhalten jener letzten Weltelemente wäre als ein gegebenes einfach hinzunehmen und könnte nicht etwa als notwendig aus den Eigenschaften einer Substanz hergeleitet werden, die wir aus diesem ihrem Verhalten erst kennen lernen! Es ist die Aufgabe der Naturforschung zu immer allgemeineren Gesetzmässigkeiten aufzusteigen; die Urkonstanten der Natureinrichtung selbst bleiben eine gegen jeden Ansturm des Rationalismus gefeite Burg.

Leider hat es Becher unterlassen, den Begriff des Naturgesetzes hinreichend scharf zu umreissen; vielleicht hängt dies mit dem Umstande zusammen, dass er der Logik oder Philosophie der Naturwissenschaften in seinem naturphilosophischen Systeme keinen Raum gönnt. Es mag deshalb zur Ergänzung seiner Arbeit auf die tiefgründige Untersuchung hingewiesen werden, die jüngst Bruno Bauch über diesen Gegenstand in den „Kantstudien" veröffentlicht hat. Auch des gleichen Verfassers „Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften" (1911) können zeigen, in welcher Richtung das System der Naturphilosophie auszubauen wäre: Es gilt vor allem den Begriffsapparat der Naturforschung zu untersuchen und die „logische Skala der Standpunkte" zu entwickeln. Die rein logisch-kritische Erörterung der Theorien der Mechanik und Energetik, des Atomismus und Plerotismus, der dynamischen und korpuskularen Atomistik, wie sie, jeder in seiner Art, Liebmann und Wundt, Lasswitz, König und Bauch geliefert haben, ist heute nicht überflüssig geworden. Diese „metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" bilden vielmehr die eigentliche Grundlage des Systems und sollten deshalb auch äusserlich schon von den fachwissenschaftlichen Hypothesen scharf getrennt werden; denn sie enthalten die Forderungen, die wir auf Grund der Gesetze unseres Anschauens und Denkens an jede Hypothese stellen müssen. Sollte es sich beispielsweise ergeben, dass aus erkenntniskritischen Gründen alle Naturvorgänge als Bewegungsvorgänge zu denken sind, so wäre damit schon die naturwissenschaftliche Hypothesenbildung in eine ganz bestimmte Richtung gewiesen. Von den logischen Vorfragen der Naturwissenschaft selbst aber würde das Wort Kants gelten: „dass es in dieser Art von Betrachtungen auf keine Weise erlaubt sei zu meinen, und dass alles, was darin einer Hypothese nur ähnlich sieht, verbotene Ware sei."

[1]) I. Kant, Kritik der reinen Vernunft (Kehrbach), S. 7.

Becher scheint den Untersuchungen a priori nicht allzuviel Wert beizumessen, denn er eilt von ihnen immer rasch ins Reich der Tatsachen zurück. So bekennt er sich zwar im allgemeinen zu einer dynamischen Theorie der Materie — der „Stoff" ist ein Verband raumerfüllender „Kräfte" — doch bleiben seine Bemerkungen hierüber skizzenhaft. Dieses Verfahren könnte als ein Mangel erscheinen; aber wie Becher die Aufgabe der Naturphilosophie nun einmal fasst, nämlich als den wissenschaftlichen Auf- und Umriss eines Gesamtbildes der Natur, wird man ihm keinen Vorwurf daraus machen dürfen, wenn er seinem Programm treu bleibt und sich bei ihm unfruchtbar dünkenden Abstraktionen und Konstruktionen nicht allzulange aufhält. Zudem entschädigt unser Verfasser für das etwa Vermisste durch eine so lichtvolle Darstellung und sachkundige Beurteilung des von ihm verarbeiteten umfangreichen Stoffes, dass der Leser über der reichen Belehrung und Anregung, die er empfängt, für diesmal manche Probleme bereitwillig zurückstellt, die ihm seine vielleicht anders geartete wissenschaftliche Individualität vor allem nahe legen würde.

Dem Verfasser in die Einzelheiten seiner Untersuchung zu folgen, ist ausgeschlossen. Nur wenige Punkte von besonderer Wichtigkeit seien hervorgehoben. Das Hauptinteresse der modernen Physik konzentriert sich auf die Frage: ist das Zeitalter der mechanischen Naturerklärung, der wir so überaus fruchtbare Arbeitshypothesen und wertvolle Einsichten verdanken, heute abgelaufen, und hat sich die alte klassische Mechanik Newtons und d'Alemberts der Elektrodynamik, beziehungsweise einer neuen „allgemeinen Dynamik" unterzuordnen? Führende Fachmänner wie Planck sind dieser Überzeugung. Das Problem wird bei der Diskussion der Ätherhypothese akut. Trotz der neugewonnenen Einsicht, dass die Masse des Elektrons vom Bewegungszustande abhängig, also nicht mechanischen sondern elektromagnetischen Ursprunges ist, wäre es möglich, der alten Mechanik das letzte Wort zu lassen, wenn sich der hypothetische Träger der elektrischen und magnetischen Erscheinungen selbst einer mechanistischen Deutung seiner Eigenschaften zugänglich erwiese. Den elastischen Weltäther aber, der ein ausserordentlich feines Gas sein und als ein Querwellen fortpflanzendes Medium zugleich die Viskosität fester Körper besitzen müsste, betrachtet unser Naturphilosoph — hierin durchaus von der Zeitströmung getragen — mit den Augen des Skeptikers. An die Stelle der auf den Äther gegrün-

deten Undulationshypothese setzt er eine Anschauung, wie sie unter den Physikern ähnlich etwa Johannes Stark in seinen „Prinzipien der Atomdynamik“ entwickelt hat, und die sich der Newtonschen Emissionshypothese des Lichts in gewisser Weise wieder annähert: Von den schwingenden Elektronen werden „Feldstoffe“ periodisch wechselnder Struktur ausgeschleudert, die gleich den entgegengesetzten Spannungslinien des Äthers auch die Erscheinungen der Interferenz — die man zugunsten der Wellenlehre anzuführen pflegt — erzeugen können. Gestützt wird diese Annahme durch das theoretische Ergebnis der modernen Strahlungsforschung, wonach der lichtemittierende Körper einen winzigen Bruchteil an Masse verliert, die Strahlung selbst also träge Masse besitzen muss.

Becher hat es nicht unterlassen auf die weittragenden Folgerungen hinzuweisen, die sich aus einer solchen Hypothese ergeben. Wird die strahlende Energie mit Masse begabt, so wird man umgekehrt anscheinend schwer umhin können, die grobe Masse aus Energien aufzubauen. Überdies bergen die chemischen Elemente — wie die radioaktiven Substanzen zeigen — ungeheuere Energievorräte, sodass sich auch von hier aus der Gedanke an eine Proportionalität von Masse und Energie nahelegt. Trotzdem will sich Becher nicht ins Lager der reinen Energetik schlagen, sondern erörtert, wenn auch vielleicht nicht erschöpfend, die Schwierigkeiten, von denen sie gedrückt wird: Wir können uns „Arbeitsfähigkeit“ immer nur als Zustand von etwas Anderem, nicht aber als frei den Raum durchwandernde Wesenheit vorstellen.

Allein, stellt Bechers Feldstoffhypothese an unsere Vorstellungskraft nicht gleich unerfüllbare Forderungen? Sollen wir annehmen, das in der Strahlungsquelle oszillierende Elektron emittiere, je nach seiner augenblicklichen Schwingungslage, Feldstoffe von entgegengesetzter Qualität? Und soll sich beim Fortrücken der „Welle“ der elektrische „Feldstoff“ beständig in magnetischen und umgekehrt verwandeln? Oder haben wir einen von vornherein vorhandenen, den gesamten Raum um die positive und negative Ladung erfüllenden Feldstoff vorauszusetzen, in dem sich Störungen von verschiedenem Richtungssinn fortpflanzen?

Die erste Form der Feldstoffhypothese hat sich überdies mit der Tatsache abzufinden, dass die elektrischen Feldlinien nie im Vakuum auslaufen, sondern sofort ihrer ganzen Länge nach dasind. Die eine Influenzladung erzeugende Stoffemission müsste

also, um der „Inkompressibilitätsbedingung" zu genügen, zeitlos erfolgen. Im zweiten Falle kommen wir tatsächlich auf die Ätherhypothese zurück, wenn auch mit dem nicht unwesentlichen Unterschied, dass die strahlenden Körper ihre eigene Ätherhülle mit sich fortführen. Auf diese Weise würde sich die Fortpflanzungsgeschwindigkeit des Lichtes der Eigengeschwindigkeit der Lichtquelle superponieren, wodurch der negative Ausfall des Michelsonschen Versuches erklärt wäre. Dafür müssten wir aber die Felder der negativen und positiven Ladung als von einander trennbar ansehen, während die Erfahrung nur ein einheitliches elektrostatisches Feld kennt. Der Widerspruch mit den Tatsachen kommt also nur an einer anderen Stelle zum Vorschein. Schliesslich erhebt sich noch die Frage, welches denn die Substanz des die elektrischen Quanten umgebenden „Aussenvolumens" sei. Fasst man sie als ein materielles Kontinuum oder als ein Gas im Sinne der kinetischen Theorie, so kehren alle die Fragen wieder, die eine Reihe von Physikern zum Verzicht auf die Ätherhypothese bewogen haben. Gibt man dem Aussenvolumen mit Stark eine rein energetische Struktur, dann sieht man sich von den oben erhobenen Einwänden prinzipieller Art bedroht. Und sie scheinen sogar noch schwerer zu wiegen, als die Bedenken, die man gegen den in Verruf gekommenen Äther geltend machen kann. Es ist also noch keineswegs ausgemacht, dass die elektrokinetischen Stofftheorien der Strahlung unbedingt den Vorzug vor der Undulationslehre verdienen. Greift man aber auf die Ätherzustandshypothese in irgend einer Form zurück, so gewinnt man zugleich den Vorteil, den Unterschied der beiden Elektrizitäten nicht als den zweier okkulten Qualitäten betrachten zu müssen. Unser Verfasser ist freilich auch in diesem Punkte anderer Meinung; wirkliche Befriedigung dürfte aber unser Denken nur aus dem mechanistischen Bilde schöpfen.

Noch auf einem anderen Kampfplatz lohnt es sich, für die Fahne des Mechanismus eine Lanze zu brechen und zwar im Streite mit der vitalistischen Auffassung der Vorgänge in der organischen Natur. Auch hier wird zuletzt der Erkenntnistheorie das Schiedsrichteramt zufallen müssen. Becher hält das Eingreifen zielstrebiger Vitalkräfte in den Zusammenhang des natürlichen Geschehens nicht für ausgeschlossen und glaubt die Befürchtung, die Biologie werde mit deren Anerkennung an Exaktheit einbüssen, zurückweisen zu dürfen. Denn auch die Wirkungsweise

jener Oberkräfte könne als eine durchaus gesetzmässige gedacht werden. Ins Besondere sei keine Verletzung des Energieprinzips zu besorgen, da die vitalen Kräfte nur den Umsatz der Energien zu regeln hätten — eine These, die bekanntlich schon häufig verfochten worden ist.

Die meiste Sympathie bringt Becher dem Psychovitalismus entgegen, und zwar aus dem Billigung verdienenden Grunde, weil in diesem Falle die ausserphysikalischen Potenzen uns nicht schlechthin fremd und unbegreiflich sein würden. Da es nicht angängig ist, das Problem des Vitalismus hier vollständig aufzurollen, so soll er an dieser Stelle nur in der zuletztgenannten Gestalt unter die kritische Lupe genommen werden: Die Auffassung der Seele als eines „elementaren Naturfaktors" setzt den kartesianischen influxus physicus und damit eine spiritualistisch-dualistische Metaphysik voraus. Der ontologische Dualismus scheitert aber an der einfachen Tatsache, dass uns Innen- und Aussenwelt oder „denkendes" und „ausgedehntes" Sein nirgends als zwei getrennte Gebiete der Wirklichkeit gegeben sind. Die Materie ist ein Begriff, den wir aus unseren Vorstellungen entwickeln, und es ist ein offenkundiger logischer Widerspruch, das Bewusstsein mit seinem eigenen Gegenstande in reale Wechselwirkung treten zu lassen. Stellen wir uns auf den Standpunkt des Naturforschers, so haben wir von der Tatsache, dass die Objekte zugleich unsere Erlebnisse sind, bereits abstrahiert, und wir begehen eine unerlaubte *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, wenn wir psychische Kräfte hinterher wieder mit physischen in eine Reihe bringen. Die oft gehörte Bemerkung, dass uns das innere Wesen des ursächlichen Zusammenhanges auch sonst nicht durchsichtig, eine psycho-physische Kausalität also nicht von vornherein zu verwerfen sei, kann hieran gar nichts ändern; denn diese Frage gehört überhaupt nicht vor das Forum der Metaphysik, sondern vor das der Logik. Die psychophysische Wechselwirkung ist durch die Darlegungen Wundts und Edmund Königs eigentlich längst erledigt und die philosophische Diskussion hierüber könnte nachgerade zur Ruhe kommen. Wir werden also den Psychovitalismus nicht einmal, wie Becher tut, als eine mögliche Hypothese gelten lassen. Über die Frage, ob der Lamarckismus oder der Darwinismus oder vielleicht eine Verbindung der Prinzipien beider entwickelungsgeschichtlichen Anschauungen berufen sei, das Rätsel der organischen Zweckmässig-

keit zu lösen, ist damit selbstverständlich noch gar nichts entschieden.

Der die organischen Körper und die Lebensprozesse behandelnde Abschnitt umfasst nur etwa den achten Teil von Bechers naturphilosophischem Hauptwerke; Becher ist also — mit Recht — der Überzeugung, dass die Lösung der für unser naturwissenschaftliches Weltverständnis grundlegenden Fragen von der Physik erhofft werden muss. Die gleiche Erwägung hat unseren Verfasser offenbar dazu bestimmt, in seinem ergänzenden Werke: „Weltgebäude, Weltgesetze, Weltentwickelung" von vornherein nur „ein Bild der unbelebten Natur" zu geben. Obwohl auch diese Zusammenfassung naturwissenschaftlicher Ergebnisse, wie das Vorwort sagt, „in erster Linie philosophischen Zwecken dienen" möchte und Auswahl, Anordnung und Behandlung des Stoffes „von philosophischen Gesichtspunkten beherrscht" sind, tritt doch das eigentlich Philosophische noch mehr zurück, wie in der „Naturphilosophie". Gleichwohl kaum zum Schaden des Werkes, das als eine gemeinverständliche und dennoch zuverlässige Einführung in den gegenwärtigen Stand der Forschung alles Lob verdient. Auch die vorsichtig abwägende Art des Verfassers, die weniger nach eindeutigen und abschliessenden Resultaten sucht, als überall die verschiedenen sich bietenden Möglichkeiten zu ihrem Rechte kommen lässt, wird man im Hinblick auf die zweite Arbeit nicht beanstanden. Denn im Unterschiede von der Erkenntniskritik ist die Naturwissenschaft ein Gebiet, auf dem die Hypothese jederzeit ihre Stelle behaupten wird.

Besonders gelungen scheint dem Berichterstatter Bechers Darstellung der Einstein-Minkowskischen Relativitätstheorie. Der dem mathematisch Ungeschulten nicht leicht fassbare Begriff der absoluten vierdimensionalen Welt Minkowskis ist hier in überaus glücklicher Weise verdeutlicht. Allerdings reicht zur Widerlegung dieser genialen Paradoxie der Satz noch nicht aus, dass für unsere Erfahrung räumliche und zeitliche Strecken mit einander unvertauschbar sind. Es wird vielmehr zu diesem Zwecke auf den tiefer liegenden erkenntnistheoretischen Fehler hinzuweisen sein, dem die relativistische Raum- und Zeitlehre verfällt. Werden Raum und Zeit, wie die Relativitätstheorie annimmt, als veränderlich betrachtet, so werden sie ihrer Eigenschaft als blosse Formen der Wahrnehmung entkleidet. Verkleinern kann man wohl physikalische Körper im Raum, aber nimmermehr den Raum selbst, und

ebenso kann wohl das Geschehen in der Zeit schneller oder langsamer verlaufen — aber von einem „Flusse der Zeit“ darf man nur in bildlicher Sprache reden. Es liegt hier die gleiche irrtümliche Übertragung vor, der auch die nichteuklidische Geometrie sich schuldig macht, wenn sie von „Räumen“ mit positivem oder negativem Krümmungsmasse redet, anstatt von mathematischen Mannigfaltigkeiten, deren Begriff durch willkürliche Abänderung einiger Eigenschaften unseres allein wirklichen Raumes gewonnen ist. Denn „eben“ und „gekrümmt“ sind wiederum nur Linien oder Flächen aber keine Räume.

Behauptet das Relativitätsprinzip das Vorhandensein einer obersten endlichen Geschwindigkeit, die in der Lichtgeschwindigkeit gefunden wird — die Zeit selbst verfliesst gleichsam mit Lichtgeschwindigkeit — so glaubt man aus dem zweiten Hauptsatz der Thermodynamik eine endliche Dauer des Zeitverlaufes solgern zu dürfen. Eine grosse Anzahl von Einzelfragen verfchlingt sich hier zu dem schwer lösbaren Knoten eines umfassenden kosmologischen Problems. Becher hat mit gewohnter Umsicht auch ihn zu entwirren gesucht. Dabei trifft er mit einer schon früher ausgesprochenen Ansicht des Berichterstatters überein, wenn er die Arrheniussche Nebularhypothese nicht als das Zaubermittel ansehen kann, das endgültig das Gespenst des Weltentodes aus unseren Gedankenkreise zu bannen vermag. Mag wirklich die Entropie in den Nebeln abnehmen, so haben wir noch keine Sicherheit, dass damit die überwiegende Richtung des Energieumsatzes, die einen minderwahrscheinlichen durch einen wahrscheinlicheren Zustand des Universums zu ersetzen strebt, im ganzen korrigiert wird. Beachtenswert aber ist der Bechersche Gedanke, dass die Welt auch nach ihrem Wärmetode von selbst wieder zum Leben erwachen könne. Tatsächlich lehrt die Brownsche Molekularbewegung, dass sich unter Umständen die Energie ausgeglichener Wärme in kinetische Energie zurückverwandeln kann. Freilich werden die Verstösse gegen das Entropieprinzip um so unwahrscheinlicher, je grösser die Zahl der ins Spiel tretenden Molekeln wird. Immerhin wäre es nicht ganz undenkbar, dass die einstmalige Entstehung des Kosmos selbst einen so überaus unwahrscheinlichen Fall darstellte. Und da auch in der Zukunft die ganze Unendlichkeit des Raumes und der Zeit zur Verfügung steht, so wird das Unwahrscheinliche, dass irgendwo und irgendwann einmal wieder eine Welt aus dem Chaos entspringt, nicht

nur zur Wahrscheinlichkeit, sondern sogar zur Gewissheit. Eine solche kosmologische Idee würde sich als universelle Erweiterung des Selektionsprinzipes auffassen lassen. Denn auch der Darwinismus muss mit den an sich minder wahrscheinlichen Fällen rechnen, in denen aus der wahllosen Kombination der Elemente neben unzählig vielem unzweckmässigem hie und da einmal ein zweckvolles Gebilde sich gestaltet.

Überschauen wir die von Becher in den beiden besprochenen Werken geleistete Arbeit noch einmal im ganzen, so werden wir sagen dürfen, dass sie einen wertvollen Beitrag zur naturphilosophischen Literatur liefere und den schönen Darstellungen ebenbürtig an die Seite trete, die wir — ich denke besonders an Bavinks ähnliche Ziele verfolgende „Einführung“ [1]) — aus jüngster Zeit in diesem Fache besitzen.

---

[1]) Vgl B. Bavink, Allgemeine Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaft. Eine Einführung in die mod. Naturphilosophie. Leipzig, 1914.

Phänomenologie, Psychologie, Erkenntnistheorie.

Von Theodor Elsenhans.

Inhalt. Einleitung. — A. Phänomenologie und Psychologie. — I. Allgemeine Umgrenzung der Phänomenologie. — II. Die „Wesenserschauung.“ — III. Die „reinen Gegebenheiten“ und die Analogie der Mathematik. — IV. Das Verhältnis der Phänomenologie zur empirischen Psychologie, der Beschreibung zur begrifflichen Bearbeitung. — V. Die Einzelanwendung der Phänomenologie als deskriptiver Psychologie. — Ergebnis. — B. Phänomenologie und Erkenntnistheorie. — I. Die letzte Rechtsquelle aller Erkenntnis. — II. Die Evidenz. — III. Reflexion und Selbstbeobachtung und die Überwindung des Zweifels an ihren Ergebnissen. — IV. Die Frage des Kriteriums und seines Verhältnisses zur Evidenz. — V. Die Voraussetzungslosigkeit der Phänomenologie in ihrem Verhältnis zur Erkenntnistheorie. — VI. Der Begriff der Intention und die „Bildertheorie.“ — VII. Die Notwendigkeit eines im „praktischen Realismus“ gegebenen voraussetzungslosen Ausgangspunktes.

In die grundsätzlichen Erörterungen der Psychologie der Gegenwart ist die Phänomenologie mit steigendem Erfolge eingetreten. Die bedeutenden Leistungen, die sie aufzuweisen hat, und die wissenschaftlichen Ansprüche, die sie erhebt, nötigen, sofern in die Wirrnis der augenblicklichen Lage einige Klarheit kommen soll, zu einer Auseinandersetzung mit ihr, wobei neben der Psychologie die Erkenntnistheorie und die Logik wesentlich interessiert sind. In solchen Fällen ist es zweckmässig, aus der Vielheit der Erscheinungen diejenige herauszugreifen, in welcher die betreffende Richtung ihre schärfste Ausprägung gefunden hat. Für Edmund Husserl trifft nicht bloss dieser Gesichtspunkt zu, sondern er kann, wenn es auch an Andeutungen anderer und an Anläufen verschiedener Art vorher nicht gefehlt hat, als der eigentliche Schöpfer dieser Richtung betrachtet werden. Seine neueste Schrift, die „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ enthält ein vollständiges Programm derselben mit eingehender wissenschaftlicher

Ausführung und Begründung.[1]) Die Zeitschrift, welche diese Abhandlung eröffnet, das „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“ will aber überhaupt dem in weiten Kreisen sich bekundenden Verlangen entgegenkommen, „die Eigenart phänomenologischer Methode und die Tragweite ihrer Leistungen kennen zu lernen.“ Zur Beurteilung der letzteren sind also auch die weiteren bisher in dieser Zeitschrift erschienenen Abhandlungen von Pfänder, Scheler, Geiger und Reinach beizuziehen, die eine willkommene Illustration der Anwendung dieser Methode auf bestimmte Einzelfragen liefern. Husserls eigene frühere Arbeiten, insbesondere seine „logischen Untersuchungen“ stimmen mit der vollkommen ausgebildeten „Phänomenologie“ der „Ideen“ nicht mehr durchaus überein. Für die logischen Untersuchungen ist angesichts der Unmöglichkeit, „das alte Werk ganz und gar auf das Niveau der Ideen zu erheben,“ eine Umarbeitung gewählt worden, „die den Leser in bewusster Weise emporleitet, und zwar so, dass in der letzten Untersuchung im wesentlichen die Stufe der „Ideen“ erreicht ist und in ihr die früher mit in den Kauf genommenen Unklarheiten und Halbheiten

---

[1]) Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung, herausgegeben von Edmund Husserl. Erster Band, Teil 1. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Einleitung. 1. Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie von E. Husserl. Zur Psychologie der Gesinnungen von Alexander Pfänder. Teil 2. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik von Max Scheler. Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses von Moritz Geiger. Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes von Adolf Reinach. Dazu das eben in zweiter Auflage erschienene frühere Hauptwerk: Edmund Husserl, Logische Untersuchungen 2 Bände 2. A. 1913. (zitiert: Log. Unt.) Ferner kommen folgende kleinere Abhandlungen Husserls in Betracht: Bericht über deutsche Schriften zur Logik in den Jahren 1895—99, Archiv für systematische Philosophie, Bd. X (1903) S. 397—400 und Philosophie als strenge Wissenschaft, Logos Band I (1910—11) S. 316—318. Endlich seien von älteren Forschern, die Husserls Phänomenologie nahe stehen, noch die folgenden genannt: W. Dilthey, Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, Sitzungsberichte der Kgl. preuss. Akad. der Wissensch. zu Berlin 1894, S. 1309—1407. C. Stumpf, Erscheinungen und psychische Funktionen, ebenda 1906. W. Dilthey, Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften 1905. Th. Lipps, Inhalt und Gegenstand: Psychologie und Logik. Sitzungsberichte der philosoph. philol. und der hist. Kl. der K. bayr. Ak. der Wissensch. 1905 S. 511—669. Ders., Bewusstsein und Gegenstände, Psychologische Untersuchungen herausg. von Theodor Lipps I Bd 1907 S. 1—203. Ders., Die „Erscheinungen“, ebenda S. 523 ff.

einsichtig geklärt erscheinen,"[1]) Dagegen steht die Abhandlung „Philosophie als strenge Wissenschaft" bereits völlig auf dem Standpunkt der „Ideen" und hat ihre programmatische Bedeutung darin, dass sie unter schroffer Betonung der Unwissenschaftlichkeit aller bisherigen Philosophie eben der Phänomenologie die Aufgabe zuweist, der Philosophie eine streng wissenschaftliche Grundlage zu schaffen.

A) Phänomenologie und Psychologie.

I. Allgemeine Umgrenzung der Phänomenologie.

Für das Verständnis der Phänomenologie in dem jetzt von Husserl vertretenen Sinne ist nun in erster Linie die Abgrenzung gegenüber der deskriptiven Psychologie massgebend. Der Unterschied zwischen beiden tritt schon äusserlich darin hervor, dass die Phänomenologie sich einer eigenen von den herkömmlichen Bezeichnungen der Psychologie völlig abweichenden Terminologie bedient. Dadurch ist insbesondere die Lektüre der „Ideen" ausserordentlich erschwert. Man mag es beklagen, dass hierdurch die Diskussion über diese zentralen Fragen mit einer neuen den Terminis nach zum Teil an Aristoteles und die Scholastiker sich anlehnenden, dem Sinne nach neuen Schulsprache belastet und das Streben nach einer einheitlichen Terminologie an einem wichtigen Punkte gehemmt wird, man mag unter diesen Umständen es ferner begreiflich finden, dass der Verfasser fast jedem seiner Kritiker gegenüber Missverständnisse zu beklagen hat,[2]) aber man wird demjenigen nicht ohne weiteres das Recht zu einer solchen individuellen Formgebung für seine Gedanken bestreiten können, der Neues und Wertvolles zu bringen hat und in der Begriffssprache der augenblicklichen Wissenschaft nicht die mit seinen Begriffen sich deckenden Ausdrücke findet. Die Prüfung, ob diese Voraussetzungen zutreffen, wird allerdings um so schärfer sein müssen, wenn noch hinzukommt, dass, wie Husserl sagt, „in der anfangenden Phänomenologie alle Begriffe, bzw. Termini, in gewisser Weise in Fluss bleiben müssen, immerfort auf dem Sprunge, sich gemäss den Fortschritten der Bewusstseins-Analyse und der Erkenntnis neuer phänomenologischer Schich-

---

[1]) Log. Unt. Vorwort zur 2. Aufl.

[2]) So gegenüber Külpe, A. Messer, J. Cohn, „Ideen" S. 11, 158. An ersterer Stelle heisst es z. B. das Missverständnis sei ein so vollkommenes, „dass vom Sinne der eigenen Feststellungen nichts mehr übrig bleibt."

tungen innerhalb des zunächst in ungeschiedener Einheit Erschauten zu differenzieren."[1]) Die in einer Sonderterminologie an sich schon liegenden Schwierigkeiten werden dadurch in erheblichem Masse gesteigert.

Der Abweichung in der äusseren Form entspricht die inhaltliche Abgrenzung der Phänomenologie gegenüber der deskriptiven Psychologie, und damit ergibt sich zunächst eine negative Bestimmung ihres Begriffes. Die deskriptive Psychologie ist als empirische Psychologie eine Erfahrungswissenschaft d. h. eine Wissenschaft von Tatsachen und von Realitäten, von realen Vorkommnissen, die als solche mit den realen Subjekten, zu denen sie gehören, einer räumlich-zeitlichen Welt sich einordnen. Die Phänomenologie aber hat es nicht mit einzelnen Erfahrungstatsachen zu tun. Sie liefert zwar wesentliche Fundamente für die Psychologie, aber sie ist so wenig selbst Psychologie, wie die Geometrie Naturwissenschaft ist. Sie will nicht Tatsachen feststellen, sondern — und damit gelangen wir zu einer positiven Bestimmung der Phänomenologie — Wesenserkenntnisse. Sie ist nicht Tatsachenwissenschaft sondern Wesenswissenschaft. Wer diesen Übergang von der psychologischen Tatsache zum reinen „Wesen" d. h. die „eidetische Reduktion" vollzieht, verhält sich damit zu jener Welt der Tatsachen ähnlich wie der Geometer zum Naturforscher. „Der Geometer, der seine Figuren auf die Tafel malt, erzeugt damit faktisch daseiende Striche auf der faktisch daseienden Tafel. Aber sowenig wie sein physisches Erzeugen ist sein Erfahren des Erzeugten, quâ Erfahren, begründend für sein geometrisches Wesensschauen und Wesensdenken. Daher ist es gleich, ob er dabei halluziniert oder nicht, und ob er, statt wirklich zu zeichnen, sich seine Linien und Konstruktionen in eine Phantasiewelt hineinbildet. Ganz anders der Naturforscher. Er beobachtet und experimentiert, d. i. er stellt erfahrungsmässiges Dasein fest, das Erfahren ist für ihn begründender Akt, der nie durch ein blosses Einbilden ersetzbar wäre."[2])

Zweitens grenzt sich die Phänomenologie der Psychologie gegenüber dadurch ab, dass ihre Phänomene irreal sind. Wie der Geometer nicht Wirklichkeiten sondern „ideale Möglichkeiten" erforscht, so sind es nicht reale sondern „transzendental reduzierte Phänomene," mit denen die Phänomenologie sich beschäftigt. Sie ist

---

[1]) „Ideen" S. 170f.

[2]) „Ideen" S. 3f. 17

also — damit fassen wir nunmehr ihre bisher festgestellten Merkmale in einer positiven Bestimmung zusammen: — eine Wesenslehre transzendental reiner Erlebnisse.

Eben indem sie Erlebnisse beschreibt, unterscheidet sie sich aber zugleich als deskriptive Wissenschaft von den exakten Wissenschaften. Während z. B. die exakten geometrischen Begriffe als Idealbegriffe, die etwas ausdrücken, was man nicht „sehen“ kann, eine von aller Dinggegebenheit unabhängige Bestimmtheit haben, haftet den Beschreibungsbegriffen der Phänomenologie mit Notwendigkeit eine gewisse Unbestimmtheit an. Sie grenzen sich also durch diese ihre „Vagheit,“ die mit dem Umstand zusammenhängt, dass sie fliessende Sphären ihrer Anwendung haben, ihrerseits wieder der Mathematik gegenüber ab.[1])

Die Phänomenologie ist also noch genauer zu bestimmen als „deskriptive Wesenslehre reiner Erlebnisse.“

II. Die „Wesenserschauung.“

Daran schliesst sich nun aber sofort die weitere Frage: auf welches Verfahren gründet sich diese Deskription? Wenn die Wesensverhalte in „unmittelbarer Einsicht erfasst“ werden, worin besteht dieses Erfassen?

Da es sich nicht um die Phänomene als Tatsachen, sondern um ihr Wesen handelt, so ist man zunächst geneigt, dieses „Erfassen“ als eine Aufgabe des Denkens anzusehen, das in Begriffen, Urteilen, Schlüssen sich vollzieht. Auch nach Husserl sind die Ergebnisse der phänomenologischen Erkenntnis in begriffliche Ausdrücke zu fassen und in der weiteren wissenschaftlichen Reflexion logisch streng zu begründen; aber der Erkenntnisinhalt als solcher wird nicht durch das begriffliche Denken gewonnen, sondern vermittelst der unmittelbaren Intuition, der „Wesenserschauung.“ Auch die durch Gattung und Art bezeichneten Wesensverhältnisse dürfen nicht verwechselt werden mit der rein logischen Subsumption eines niederen Begriffs unter einen höheren. Vielmehr ist das allgemeine Wesen ebenfalls in dem besonderen in einem bestimmten, ebenfalls „in der eidetischen Intuition seiner Eigenart nach zu erfassenden Sinne“ enthalten.[2])

---

[1]) „Ideen“ S. 138 ff.

[2]) „Ideen“ S. 25 ff.

So lässt sich das Verfahren der Phänomenologie in folgender Weise zusammenfassen: „sie hat sich reine Bewustseinsvorkommnisse exemplarisch vor Augen zu stellen, sie zu vollkommener Klarheit zu bringen, an ihnen innerhalb dieser Klarheit Analyse und Wesenserfassung zu üben, den einsichtigen Wesenszusammenhängen nachzugehen, das jeweils Geschaute in getreu begriffliche Ausdrücke zu fassen, die sich ihren Sinn rein durch das Geschaute, bzw. generell Eingesehene vorschreiben lassen usw." [1])

So ist also die eigentliche Quelle der Wesenserkenntnis die Anschauung. In der „Wesenserschauung" wird ebenso ein Wesen gegenständlich erfasst, wie in der individuellen oder erfahrenden Anschauung ein individueller Gegenstand erfasst wird. Das Wesen ist in der tat ein „neuartiger Gegenstand," der in „originär gebenden Anschauungen" erfasst wird. Husserl selbst findet darin eine gewisse Annäherung an den Positivismus. „Sagt Positivismus", meint er, „soviel wie absolut vorurteilsfreie Gründung aller Wissenschaften auf das Positive, d. i. originär zu Erfassende, dann sind wir die ächten Positivisten. Wir lassen uns in der tat durch keine Autorität das Recht verkümmern, alle Anschauungsarten als gleichwertige Rechtsquellen der Erkenntnis anzuerkennen." [2])

Sucht man von diesem im Mittelpunkt der Phänomenologie stehenden Begriff der Wesenserschauung, die weder Begriff noch empirische Anschauung sein soll, sich nun eine nähere Vorstellung zu machen, so liegt es nahe, an geschichtliche Anknüpfungen zu denken. Den Vorwurf des Platonischen Realismus weist Husserl als Verwechslung von Gegenstand und Realem, Wirklichkeit und realer Wirklichkeit selbst zurück. [3]) Kants „intuitus originarius" ist auf das „Urwesen" beschränkt, Fichtes intellektuelle Anschauung ist „das dem Philosophen angemutete Anschauen seiner selbst im Vollziehen des Aktes, wodurch ihm das Ich entsteht" [4]), bei Schelling ist sie im Unterschied von der sinnlichen eine Anschauung, in welcher das Produzierende

---

[1]) „Ideen S. 123.

[2]) „Ideen" S. 10 f. 13. 38.

[3]) „Ideen" S. 40 ff, vgl. dazu Natorp, Allgemeine Psychologie I (1912) S. 288 ff.

[4]) Die deutlichste Auseinandersetzung dieses Begriffs in der zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre (SW. I, 463) berührt sich allerdings an einem Punkte, in der Auffassung der Beziehung zwischen intellektueller und sinnlicher Anschauung mit Husserl.

mit dem Produzierten eins und dasselbe ist."[1]) Etwas enger ist die Berührung mit Schopenhauers intuitiver philosophischer Erkenntnis der Ideen, mit seiner Auffassung der Philosophie als eines „Mittleren von Kunst und Wissenschaft", und als einer Sache genialer das Wesen der Dinge unmittelbar erfassender Denker.[2])

Von allen diesen geschichtlich dagewesenen Anschauungsbegriffen unterscheidet sich Husserls „Wesenserschauung" durch die Hervorhebung ihres beschreibenden, ihres „deskriptiven" Charakters und ihrer Objekte als „reiner" oder „phänomenologischer Gegebenheiten." Man trifft überhaupt wohl am schärfsten den Grundcharakter dieser Phänomenologie und ihrer geschichtlichen Stellung, wenn man die beiden Grundmerkmale zusammen nimmt: dass sie deskriptiv und dass sie nicht-empirisch zugleich sein will. Sie hat mit den Erfahrungswissenschaften gemein, dass es sich bei ihr um „Gegebenheiten" handelt, aber es sind nicht empirische sondern „reine Gegebenheiten" oder „phänomenologische Gegebenheiten.

III. Die „reinen Gegebenheiten" und die Analogie der Mathematik.

Was es heisst, ein Gegebenes beschreiben, können wir uns innerhalb der sinnlichen Wahrnehmung ganz wohl vorstellen. Doch tritt dabei der Gedanke deutlich hervor, dass wir uns dabei im wesentlichen passiv verhalten, — ein Gedanke, der in der Kantischen Erkenntnistheorie seinen Ausdruck in der Lehre von dem „afficierenden Gegenstand" findet. Was aber die „originär gebende" Wesenserschauung oder „Ideation" von der Wahrnehmung als „originär gebender Erfahrung" unterscheidet, das ist ja doch nicht selbst wieder in demselben Sinne „gegeben," wie der individuelle Gegenstand, es ist vielmehr durchaus abhängig von unserer „phänomenologischen Einstellung," es ist ein Plus, das jedenfalls insofern in höherem Masse von uns selbst stammt, als sein Auftreten nicht wie das des individuellen Gegenstandes durch irgendwelche „Affection" bedingt ist, sondern ausschliesslich von unserer Einstellung abhängt. Es gehört ja zur Eigenart der Wesensanschauung, dass ihr ein Erscheinen, ein „Sichtigsein" von Individuellem — sei es nun in „Erfahrungsgegebenheiten" oder in blossen „Phantasiegegebenheiten"

---

[1]) Schelling, System des transzendentalen Idealismus 1800 S. 50.

[2]) Schopenhauer, Neue Paralipomena (Nachlass her. von Grisebach IV. Bd. § 28 ff.

— „zugrunde liegt.“[1]) Sie bedient sich aber dieser individuellen Anschauung nur zur Exemplifikation, ohne das Individuelle irgendwie als Wirklichkeit zu setzen. Welchen Sinn hat hier das blosse Beschreiben? Ist es tatsächlich so, dass das „reine Wesen“ unabhängig von uns da ist, um von uns dann „erfasst“, „beschrieben“ zu werden? Die letztgenannten Ausdrücke, wie auch die Massnahmen der „Ausschaltung“ oder der „Einklammerung“ der ganzen in der „natürlichen Einstellung“ gesetzten, in der Erfahrung wirklich vorgefundenen Welt, nach welcher nur die eigenartige Seinsregion der Phänomenologie übrig bleiben soll,[2]) scheinen auf diesen Gedanken hinzuweisen. Aber diese Seinsregion hat ja doch nicht Realität wie die Erfahrungswelt? Aber sie ist doch eine Welt „reiner Gegebenheiten“, eine Welt absoluten Seins, und nicht wir sind es, die sie schaffen. Das Tun des „Wesensforschers“ beschränkt sich auf die „phänomenologische Einstellung“, durch welche sich ihm diese Welt „reiner Gegebenheiten“ erschliesst.

Je kühner aber von dieser Erwägung der Aktivität oder Passivität des erkennenden Subjekts aus diese Behauptung einer besonderen „phänomenologischen“ Erkenntnis erscheinen muss, desto dringender erhebt sich die Frage: worauf kann sich strenggenommen diese Behauptung gründen? Hier ist es nun ein charakteristisches Moment der Husserlschen Phänomenologie, dass dafür in weitestem Umfange die Analogie der Mathematik, insbesondere der Geometrie massgebend wird. Die Geometrie erscheint als Typus der Wesenswissenschaft gegenüber den Tatsachenwissenschaften. Wie der Geometer so erforscht auch der Phänomenologe nicht Wirklichkeiten, sondern Wesensverhalte. „Geometrie und Phänomenologie als Wissenschaften reiner Essenz kennen keine Feststellungen über reale Existenz“. Damit hängt es ja auch zusammen, „dass ihnen klare Fiktionen nicht nur eben so gute, sondern in grossem Umfange bessere Unterlagen bieten, als Gegebenheiten aktueller Wahrnehmung und Erfahrung“[3]). Für beide ist daher auch nicht die Erfahrung, sondern die „Wesenserschauung“ der letzten Endes sie begründende Akt. Es ist wohl kein Zufall, dass innerhalb dieser mathematischen Parallele der Phänomenologie mit dem Fortschritt von den „Logischen Untersuchungen“ zu den „Ideen“ an die Stelle

---

[1]) Ideen S. 12.

[2]) Ideen, S. 52ff, 94.

[3]) Ideen, S. 153.

der Arithmetik als typischen Beispiels mehr und mehr die Geometrie tritt, deren anschaulicher Charakter der stärkeren Betonung der Wesens erschauung in der „Ideation" mehr entsprach. Jedenfalls aber werden die eigentlichen Schwierigkeiten einer solchen Anschauung des „reinen Wesens" eben durch diese Analogie der Geometrie zum Teil verdeckt. Was hier möglich ist, scheint auch auf einem ganz anderen Gebiete möglich zu sein, ohne dass diese Übertragung aus einer grundsätzlichen Übereinstimmung beider Gebiete ausreichend gerechtfertigt würde. In der Geometrie allerdings scheint uns das von Kant zuerst in seiner ganzen Schärfe formulierte Problem gelöst: wie es nicht-empirische Anschauung geben könne. Dürfen wir diese Möglichkeit aber auf ein Gebiet übertragen, wo die mathematische Anschauung völlig versagt? Und sind wir berechtigt, jene eigentümliche Verbindung von „Irrealität" und apodiktischer (und „eidetischer") Notwendigkeit, die der Mathematik zweifellos zukommt, auch der Phänomenologie zuzuschreiben, deren Objekte doch einen ganz anderen Charakter haben? Und wenn man das Problem unseres Anteils an der Erkenntnis auf dem Boden der Mathematik in der von Kant erst nachträglich deutlich herausgearbeiteten Verbindung einer synthetischen Funktion mit der Anschauung gelöst findet, müsste dann nicht der phänomenologisch eingestellte nur beschreibende „Wesensforscher" jede grundsätzliche Analogie dieser Art ablehnen?

Allerdings verkennt Husserl selbst keineswegs den Unterschied zwischen der Phänomenologie als beschreibender und der Mathematik als exakter Wesenswissenschaft. Den „formalen" mathematischen Disziplinen gegenüber ist sie ohnedies deutlich abgegrenzt, da die Phänomenologie offenbar den „materialen" „Wesens-" oder „eidetischen" Wissenschaften angehört. Aber auch von materialen „eidetischen" Disziplinen, wie der Geometrie, ist sie deutlich zu unterscheiden. Sie kann nicht als eine „Geometrie der Erlebnisse" konstituiert werden[1]). Das Verfahren der letzteren ist nämlich dadurch charakterisiert, dass „eine endliche Anzahl, gegebenenfalls aus dem Wesen des jeweiligen Gebietes zu schöpfender Begriffe und Sätze die Gesamtheit aller möglichen Gestaltungen des Gebietes in der Weise rein analytischer Notwendigkeit vollständig und eindeutig bestimmt, so dass also in ihm prinzipiell nichts mehr offen bleibt." Eine solche „mathematisch-definite Mannigfaltigkeit"

---

[1]) Ideen, S. 133ff.

kommt der Phänomenologie als deskriptiver Wissenschaft nicht zu. Hat sie z. B. ein Erlebnis der Gattung „dingliche Phantasie" zu beschreiben, so ist das „phänomenologisch Singuläre" eben „diese Dingphantasie, in der ganzen Fülle ihrer Konkretion, genau so wie sie im Erlebnisfluss dahinfliesst, genau in der Bestimmtheit und Unbestimmtheit, mit der sie ihr Ding bald von den, bald von jenen Seiten zur Erscheinung bringt, genau in der Deutlichkeit oder Verschwommenheit, in der schwankenden Klarheit und intermittierenden Dunkelheit usw., die ihr gerade eigen ist." Wir erfahren in diesem Zusammenhang zugleich mit aller wünschenswerten Klarheit, wie sich der Übergang von der empirischen inneren Wahrnehmung zu der phänomenologischen Wesenserschauung vollzieht. „Nur die Individuation lässt die Phänomenologie fallen, den ganzen Wesensgehalt aber in der Fülle seiner Konkretion erhebt sie ins eidetische Bewusstsein und nimmt ihn als ideal-identisches Wesen, das sich, wie jedes Wesen, nicht nur hic et nunc, sondern in unzähligen Exemplaren vereinzeln könnte" [1]). Wir hören weiter, dass auch beim weiteren Fortschreiten zu Wesen von „höherer Stufe der Spezialität" z. B. zur Beschreibung des gattungsmässigen Wesens von Wahrnehmung überhaupt, von Erinnerung überhaupt, Einfühlung überhaupt, Wollen überhaupt, die Wesenserschauung herrschend bleibt. Es findet keine solche Dependenz der Leistungen in höheren Stufen von denen in den niederen statt, „dass etwa ein systematisches induktives Verfahren methodisch gefordert wäre, ein schrittweises Emporsteigen auf der Stufenleiter der Allgemeinheit." Dazu gehört endlich, dass auch „deduktive Theoretisierungen" von der Phänomenologie ausgeschlossen sind. Mittelbare Schlüsse sind ihr zwar nicht geradewegs versagt; „aber da alle ihre Erkenntnisse deskriptive, der immanenten Sphäre rein angepasste sein sollen, so haben Schlüsse, unanschauliche Verfahrungsweisen jeder Art nur die methodische Bedeutung, uns den Sachen entgegenzuführen, die eine nachkommende direkte Wesenserschauung zu Gegebenheit zu bringen hat."

Erst in diesen Bemerkungen tritt die allumfassende Herrschaft der Anschauung im Gebiete der Phänomenologie mit voller Schärfe hervor. Als wirkliche Erkenntnis gilt in ihr nur das, was durch die Wesenserschauung „zur Gegebenheit gebracht" wird. Damit

---

[1]) Hierzu und zum folgenden: Ideen S. 140f. und besonders die instruktive Ausführung Log. Unt. II. S. 439f.

ist nunmehr auch zu völliger Evidenz gezeigt, dass die phänomenologische Wesenserschauung nicht produktive Anschauung ist, die in der Betrachtung ihres Gegenstandes dessen Wesen erzeugt, sondern ein Prozess, der im Grade seiner Passivität der blossen sinnlichen Wahrnehmung gleichkommt. Die „reinen Wesen" sind da, es kommt nur darauf an, dass wir sie „sehen". Was wir dazu tun, ist nur die „Einstellung". Allerdings betont Husserl selbst gelegentlich die Spontaneität des „originär gebenden Bewusstseins von einem Wesen" oder der „Ideation", während dem sinnlich gebenden, dem erfahrenden Bewusstsein Spontaneität ausserwesentlich sei: der individuelle Gegenstand könne „erscheinen", auffassungsmässig bewusst sein, aber ohne eine spontane „Betätigung" an ihm. Aber diese Auffassung wird näher dahin erläutert, dass bei der Ideation nicht das Wesen, sondern das Bewusstsein von ihm ein Erzeugtes sei, und die Wesenserschauung wird ausdrücklich, um den skeptischen Einwand, das „Wesen" sei eine Fiktion, auszuschliessen, als Analogon des sinnlichen Wahrnehmens und nicht des Einbildens" bezeichnet[1]. Ist es möglich, dieser Gedankenreihe zu folgen, ohne trotz der Verwahrung des Verfassers an „Platonischen Realismus" zu denken? Aber die Phänomene der „reinen Phänomenologie" sind doch eben als „irreal" charakterisiert? Wir müssen es daher dabei bewenden lassen, dass sie nicht die „Realität" realer Vorkommnisse haben, die mit ihrem wirklichen Dasein der räumlich-zeitlichen Welt eingeordnet sind. Da sie aber weder als „Gegebenheiten" von uns erzeugt, noch etwa als wahre Urteile unter dem Begriff des „Geltens" untergebracht werden können, so muss ihnen doch wenigstens dasjenige Mass von Realität zukommen, das ihnen ermöglicht, von uns vorgefunden zu werden, um schauend erfasst werden zu können. Ihre „Exemplifikation" an empirischen Gegebenheiten ändert daran nichts, eben deshalb, weil die letzteren nur „Exempel" sind, an denen jene reinen Gegebenheiten „erschaut" werden. Eine solche — wenn auch noch so sehr verdünnte — Realität „reiner Wesen" mag uns aber im Rahmen gewisser Systeme der Vergangenheit verständlich erscheinen: innerhalb des modernen Denkens dürfte sich für sie kaum ein Ort finden, der ihre Aufstellung in dieser Form rechtfertigte. Und doch ist ihre Annahme, wie wir gesehen haben, eine nicht abzuweisende Konsequenz der Phänomenologie.

---

[1]) Ideen S. 42ff.

Die Voraussetzungen dieser beschreibenden Wissenschaft führen, da ihre Objekte jenseits der Erfahrung liegen und doch auch nicht von uns erzeugt werden, mitten in eine Metaphysik[1]) hinein, die um so gewagter ist, als ihr eigentlicher Inhalt nicht aus dem allgemein kontrollierbaren Denken, sondern aus einer ebenfalls nichtempirischen Anschauung stammen soll.

Aber eben dieser letztere Punkt bedarf noch einer besonderen Untersuchung. Man könnte immer noch sagen: es existiert tatsächlich ein besonderer Weg, zur Erkenntnis jener „reinen Wesen" zu gelangen; wer diesen Weg nicht zu gehen weiss, wird natürlich auch die auf diesem Weg gefundenen Erkenntnisse ablehnen zu müssen glauben. In der Tat stellt sich Husserl auf diesen Standpunkt. Der Übergang von der natürlichen zur phänomenologischen Einstellung ist nicht leicht zu vollziehen. Das neue Feld liegt nicht „so ausgebreitet vor unserem Blicke mit Füllen abgehobener Gegebenheiten, dass wir einfach zugreifen und der Möglichkeit sicher sein könnten, sie zu Objekten einer Wissenschaft zu machen, geschweige denn sicher der Methode, nach der hierbei vorzugehen wäre"[2]). Um überhaupt „das Sachfeld des transzendental reinen Bewusstseins in den erfassenden Blick zu bringen", bedarf es „einer mühsamen Blickabwendung von den immerfort bewussten, also mit den neu intendierten gleichsam verflochtenen natürlichen Gegebenheiten", wobei auch all' das fehlt, „was uns für die natürliche Gegenstandssphäre zugute kommt, die Vertrautheit durch eingeübte Anschauung, die Gunst ererbter Theoretisierungen und sachgemässer Methoden", das aus mannigfacher Bewährung in Wissenschaft und Praxis folgende Vertrauen.[3]) Aber ist es nicht doch merkwürdig, dass diese Möglichkeit einer von allen Irrtümern der Erfahrung freien Erkenntnis, die, einmal vorhanden, zu absolut notwendigen und allgemeine Anerkennung erzwingenden Ergebnissen führen soll,

---

[1]) Man vergleiche z. B. folgende Stelle in den „Ideen" S. 94: „. . . unseren erfassenden und theoretisch forschenden Blick richten wir auf das reine Bewusstsein in seinem absoluten Eigensein. Also das ist es, was als das gesuchte „„phänomenologische Residuum"" übrig bleibt, übrig bleibt, trotzdem wir die ganze Welt mit allen Dingen, Lebewesen, Menschen, uns selbst inbegriffen, „„ausgeschaltet"" haben. Wir haben eigentlich nichts verloren, aber das gesamte absolute Sein gewonnen, das, recht verstanden, alle weltlichen Transzendenzen in sich birgt, sie in sich „„konstituiert""."

[2]) Ideen S. 120.

[3]) Ideen S. 121.

nicht schon früher verwirklicht wurde und bisher keinerlei Früchte gezeitigt hat? Dieses sonst wohl missbräuchlich angewandte Argument hat hier doch wohl einige Beweiskraft, wo es sich darum handelt, den seit Jahrhunderten geübten und in ihrer Eigenart erkannten, auf das Wesen der Dinge gerichteten Erkenntnistätigkeiten des Denkens ein neues Verfahren an die Seite zu stellen.

Jedenfalls aber ist die Frage nicht zu umgehen, welchen Ort diese phänomenologische Funktion im „Erlebnisstrom" der Psyche selbst hat? Allerdings: das Wesen der Phänomenologie als eines „reinen Erlebnisses" ist wiederum phänomenologisch zu erkennen [1]. Mit dieser Rückbezogenheit auf sich selbst ist die Phänomenologie auch nicht etwa ganz in derselben Lage, wie die Psychologie und und die Logik, die ebenfalls ihr Verfahren auf sich selbst anwenden. Denn um das Wesen der Phänomenologie zu erkennen, muss der Wesensforscher die Anwendung des Erkenntnisverfahrens selbst erst entdecken und erlernen. Unter allen Umständen müsste jedoch die phänomenologische Funktion auch im „Erlebnisstrom" selbst empirisch vorgefunden werden. Der Wesensschauung liegt ja immer eine individuelle Anschauung, sei es nun von Erfahrungs- oder von Phantasiegegebenheiten zugrunde. Ein solcher Ausgangspunkt individueller Anschauung müsste auch für die Phänomenologie vorhanden sein; ja er wäre geradezu eine unerlässliche Voraussetzung der phänomenologischen Erkenntnis. Von dieser Erwägung aus ist es aber doch für diese ganze Richtung des Erkennens nicht unbedenklich, dass so viele Forscher von dieser „Wesenserschauung" bei sich selbst nichts vorfinden können; oder vielmehr, dass sie die Funktion, die dieser „Wesenserschauung" zugeschrieben wird, stets in dem Verfahren der empirischen deskriptiven Psychologie wiederfinden.

Denn darüber ist kein Zweifel, dass einer der schwächsten Punkte der Phänomenologie in der Vereinigung zweier Behauptungen liegt: der einen, dass es sich dabei um die Erfassung von „Gegebenheiten" handelt, und der andern, dass dieses Verfahren selbst doch von jeglicher Erfahrung losgelöst sein soll. In der Mathematik, deren Analogie unter anderem die Möglichkeit eines solchen Sachverhalts verdeutlichen soll, kann, wie dies Husserl selbst zugibt, keinenfalls von „reinen Gegebenheiten" in demselben Sinne die Rede sein, wie in der Phänomenologie. Dort handelt es sich um Gegenstände, die als „irreale Möglichkeiten" in der Weise „rein analytischer

[1] Ideen S. 122f.

Notwendigkeit" beliebig erzeugt werden, hier um Gegenstände, die in erster Linie in der Erfahrung gegeben sind, und die in der Phänomenologie, wenn auch nicht empirisch, so doch „in der ganzen Fülle ihrer Konkretion" erfasst werden sollen. Der Besonderheit eines konkreten Gegebenen gegenüber bleibt es, wir mögen uns „einstellen", wie wir wollen, bei dem durchgreifenden Unterschied, den Kant für alle Zeit am schärfsten mit den Worten charakterisiert hat: „In Ansehung des letzteren (des „Etwas", das ein „Dasein enthält und der Empfindung korrespondiert"), welches niemals anders auf bestimmte Art, als empirisch gegeben werden kann, können wir nichts a priori haben, als unbestimmte Begriffe der Synthesis möglicher Empfindungen, sofern sie zur Einheit der Apperzeption (in einer möglichen Erfahrung) gehören. In Ansehung der ersteren (der Form der Anschauung in Raum und Zeit) können wir unsere Begriffe in der Anschauung a priori bestimmen, indem wir uns im Raume und der Zeit die Gegenstände selbst durch gleichförmige Synthesis schaffen, indem wir sie bloss als Quanta betrachten."[1]) Es heisst den Begriff der Gegebenheit ins Unverständliche erweitern, wenn man ihn auf etwas anwendet, das, obwohl als ein Konkretes vorhanden, doch nicht in der Erfahrung vorfindbar sein soll. Sollte es, um noch einmal in Kants Sprache zu reden, zwischen der „Rezeptivität der Eindrücke", durch welche uns ein Gegenstand gegeben wird, und der „Spontaneität der Begriffe", durch welche dieser „im Verhältnis auf jene Vorstellung" gedacht wird, noch ein Mittleres geben, dem Spontaneität und Gegebenheit zugleich zugeschrieben werden könnte?

IV. Das Verhältnis der Phänomenologie zur empirischen Psychologie, der Beschreibung zur begrifflichen Bearbeitung.

Zu dieser prinzipiellen Unvereinbarkeit der beiden Begriffe kommt nun aber noch die Schwierigkeit, die in dem Verhältnis jener „reinen" zu den empirischen Gegebenheiten und in dem gegenseitigen Verhältnis ihrer begrifflichen Bearbeitung liegt. Über das Verhältnis der Phänomenologie zu der exakten empirischen Psychologie hat sich Husserl besonders in der Abhandlung über die „Philosophie als strenge Wissenschaft" eingehender ausgesprochen. In

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft in dem Abschnitt: Die Disziplin der reinen Vernunft im dogmatischen Gebrauche, Ausgabe von Kehrbach S. 555.

der experimentellen Psychologie erfolge die Beschreibung der Erfahrungsgegebenheiten, der mit ihr Hand in Hand gehenden immanenten Analyse und begrifflichen Fassung derselben mittels eines Fonds von Begriffen, deren wissenschaftlicher Wert für alle weiteren methodischen Schritte entscheidend sei. Eine Psychologie, welche die ihre Objekte bestimmenden Begriffe, z. B. die Worte: Wahrnehmung, Erinnerung, Phantasievorstellung, nur in dem vagen, völlig chaotischen Sinne gebrauche, den sie sich irgendwie in der „Geschichte" des Bewusstseins zugeeignet haben, hätte ebensowenig Anspruch auf Exaktheit, als es eine Physik hätte, die mit den Alltagsbegriffen von schwer, warm, Masse usw. sich begnügte. Als Wissenschaft von den „psychischen Phänomenen" müsse sie, um diese Phänomene in begrifflicher Strenge beschreiben und bestimmen zu können, sich die nötigen strengen Begriffe in methodischer Arbeit zugeeignet haben, d. h. sie setze phänomenologische Analysen der Begriffsinhalte voraus, die sie auf Erfahrung anwendet, die aber selbst „der Erfahrung gegenüber a priori sind".[1]) Über diesen Grundmangel habe sie nur ihre „naturalistische Einstellung" hinwegtäuschen können, sowie ihr Eifer, den Naturwissenschaften nachzustreben und im experimentellen Verfahren die Hauptsache zu sehen, während doch das Psychische „Natur" in einem zweiten ganz anderen Sinne sei und ihrem Wesen nach nur in immanentem Schauen erfasst werden könne.

Nun lehnt aber Husserl die empirische Psychologie als solche keineswegs völlig ab. Er lässt sie vielmehr gelten als Wissenschaft der „psychophysischen Einstellung", in welcher das „Psychische" mit dem gesamten ihm eigenen Wesen Zuordnung zu einem Leibe und zur Einheit der physischen Natur erhält und mit dieser „indirekten naturhaften Objektivität" „als individuelles Sein" „intersubjektiv" bestimmbar wird.[2]) In den „Ideen" tritt diese Abhängigkeit der empirischen Psychologie von ihrer Beziehung zum Physischen, die Betonung ihres psychophysischen Charakters mehr zurück. Das Erlebnis als solches bildet den erfahrungsmässigen Ausgangspunkt, der zunächst in „natürlicher Einstellung" erfasst und von dem sodann zu der „phänomenologischen Reduktion" übergegangen wird. Indem wir das tun, „verwandeln" wir ja die „Feststellungen" in „exemplarische Fälle

---

[1]) Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft S. 306 ff.
[2]) Logos S. 319 ff.

von Wesensallgemeinheiten", die wir uns dann „im Rahmen reiner Intuition zu eigen machen und systematisch studieren können".[1]) Das Bewusstsein als „Gegebenes der psychologischen Erfahrung" ist Objekt beider Arten der Psychologie, der empirischen in „erfahrungswissenschaftlicher", der „eidetischen Psychologie« in „wesenswissenschaftlicher Forschung".[2]) Jedenfalls also kann dasselbe psychische Erlebnis Gegenstand beider Betrachtungsweisen sein. Die „wesenswissenschaftliche" Forschung soll die Grundlage und unerlässliche Voraussetzung der Andern sein.

Aber muss nicht sie selbst auch Rückwirkungen und inhaltliche Berichtigungen von der empirischen Forschung erfahren? Kann sich denn der Wesensforscher völlig einer Verwertung der empirischen Ergebnisse entziehen, die er in Beziehung auf denselben Gegenstand auf anderem Wege ermittelt? Allerdings: die Wesenserkenntnis soll ja von der Tatsachenerkenntnis völlig geschieden sein, „reine Wesenswahrheiten" sollen nicht die mindeste Behauptung über Tatsachen enthalten.[3]) Aber es handelt sich doch um wirkliche Geschehnisse, deren empirische Erforschung, auch wenn sie eine vorausgehende Analyse ihres Wesens voraussetzt, im weiteren Verlaufe diese selbst unmöglich unberührt lassen kann? Greifen wir irgend ein Beispiel heraus! „Wir versetzen uns in lebendiger Anschauung (mag sie auch Einbildung sein) in irgend einen Aktvollzug, etwa in eine Freude über einen frei und fruchtbar ablaufenden theoretischen Gedankengang. Wir vollziehen alle Reduktionen und sehen, was im reinen Wesen der phänomenologischen Sachen liegt. Zunächst also ein Zugewendetsein zu den ablaufenden Gedanken . . . usw."[4]) Mit diesem Prozess mischen sich zweifellos, ihn vielfach bedingend und seinem Wesen (in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes) nach modifizierend Vorstellungsassoziationen, Lustgefühle und andere der experimentellen und empirisch-deskriptiven Forschung ohne weiteres zugängliche Faktoren. Soll sich nun der Wesensforscher im Augenblick des „immanenten Schauens" aller der auf diese Gegenstände bezüglichen, ihm bekannten Ergebnisse der empirischen Forschung entäussern? Und wenn die Erfahrungswissenschaft phänomeno-

---

[1]) Ideen S. 146.
[2]) Ideen S. 143.
[3]) Ideen S. 13.
[4]) Ideen S. 146.

logisch Geschautes berichtigt, sollte er da diese Berichtigung ignorieren? Natürlich antwortet die Phänomenologie darauf mit Ja, da nach ihrer Grundthese der Wesensschauung eine aller Erfahrung überlegene Zuverlässigkeit zukommen soll. Aber damit stehen wir wieder unmittelbar vor jener schroffen Scheidung einer Welt „reiner Wesen“ und einer Welt der Erfahrungstatsachen, die den Anfang aller Erkenntnis bilden soll und doch zugleich die kühnste aller metaphysischen Hypothesen ist.

So ist es nicht zu verwundern, dass die Husserlsche Phänomenologie trotz des Protestes ihres Urhebers immer wieder mit der empirischen deskriptiven Psychologie verwechselt worden ist. Nicht bloss Husserls eigene frühere Ausdrucksweise hat dazu beigetragen, sondern auch die Scheu der Autoren, die sich in seine logische Gesamtansicht und in seine an die Scholastik allerdings zum Teil gemahnende Terminologie vertieften, diesen Schritt in einen Platon mindestens sich nähernden Begriffsrealismus mit ihm zu tun. Jede wirkliche Ausführung seines phänomenologischen Programms zeigt auch, dass bei jeder beliebigen bestimmten Aussage über ein Erlebnis jene grundsätzlich scharfe Abgrenzung gegenüber jeglicher Erfahrungswissenschaft sich nicht halten lässt. Es ist zwar richtig, dass auch die empirisch-induktive Wissenschaft ihre Erkenntnisse keineswegs ausschliesslich aus der Induktion als solcher gewinnt. Abgesehen von den allgemeinen logischen Voraussetzungen alles induktiven Verfahrens, die trotz John Stuart Mill niemals aus dem induktiven Verfahren selbst sich ableiten lassen, operiert auch die empirische Beschreibung psychischer Erlebnisse notwendig mit zunächst noch „vagen“ Wortbedeutungen, die sie, da sie doch irgendeinmal beginnen muss, doch nicht immer selbst erst induktiv gewonnen haben kann. Es ist in diesem Zusammenhang durchaus notwendig, sich stets gegenwärtig zu halten, worin der Vorgang der „Beschreibung“ eigentlich besteht. Beschreiben wir einen psychischen Vorgang der Wahrnehmung, der Erinnerung, der Phantasie, der Freude oder des Schmerzes, so bedienen wir uns dabei dieser und anderer Wörter zur Bezeichnung dessen, was wir meinen, in einer Bedeutung, die, wenn auch nur vorläufig und in unbestimmter Weise, doch irgendwie umgrenzt sein muss. Beschreibung ist also immer schon Klassifikation. Die spätere exakte Untersuchung oder eindringendere Analyse mag mancherlei Berichtigung und erst die strengere Begriffsbestimmung liefern; um aber überhaupt beginnen

zu können, müssen wir aus dem „Strom“ psychischen Geschehens einzelne Erlebnisse für unsere Betrachtung ausscheiden und in einer bestimmten Weise bezeichnen.

Man hat daher kein Recht, von einer „bloss beschreibenden Psychologie“ in einem Sinne zu reden, als ob in einer solchen bloss Tatsächliches wiedergegeben werden könnte, ohne dass irgendwelche wissenschaftliche Annahmen bereits darin enthalten wären.[1]) Jede einen seelischen Vorgang aus dem seelischen Gesammtzusammenhang herausnehmende und damit isolierende Bezeichnung ist schon eine solche Annahme. Die Bezeichnung selbst stammt auf ihrer vorwissenschaftlichen Stufe, die ja der wissenschaftlichen irgendeinmal vorausgehen muss, aus dem Erwerb des individuellen Sprachgutes, das selbst allerdings als ein Niederschlag von vielerlei Erfahrungen zu gelten hat. Diese vorläufige Begriffsumgrenzung geht dann später mit den durch die Untersuchung des betreffenden Objekts sich ergebenden Modifikationen in die genaue wissenschaftliche Begriffsbestimmung und Klassifikation über, und die Wissenschaft erfüllt damit eine ihrer wichtigsten Kulturaufgaben, nämlich: die in der Sprache niedergelegte Erkenntnis der Wirklicheit durch die Definition der Wortbedeutung fehlerfrei und zuverlässig zu gestalten. Dieser Prozess ist also stets ein Ineinander von Erfahrungen, Beobachtungen, Vergleichungen und begrifflicher Arbeit.

Muss es nun von solchen Erwägungen aus nicht unmöglich erscheinen, dass die Phänomenologie ihre „Beschreibungen“ der „Wesen“ vollkommen unabhängig von allen erfahrungsmässigen Feststellungen vollzieht? Sollte sich die Behauptung halten lassen, dass „alles, was dem Erlebnis rein immanent und reduziert eigentümlich ist“, von aller Natur und Physik und nicht minder von aller Psychologie durch Abgründe getrennt ist?[2]) Jeder Versuch einer Beschreibung scheint mir das Gegenteil zu beweisen. Wenn Husserl z. B. das Wahrnehmungserlebnis eines blühenden Apfelbaumes

---

[1]) zu Diltheys „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie“ (Sitzungsberichte der Kgl. preuss. Akad. der Wissenschaften zu Berlin 1894, S. 1309—1407) vgl mein Lehrbuch der Psyschologie (1912) S. 48f.

[2]) Ideen S. 184 vgl. hierzu und zum folgenden das ganze Beispiel S. 182 ff. Wir sehen auch hier noch vom Begriff der „Intention“ ab, der für die hier in Betracht kommenden Seiten der „Beschreibung“ nicht wesentlich ist und sich ohne Berücksichtigung der später zu erörternden erkenntnistheoretischen Fragen nicht behandeln lässt.

beschreibt und in der „reduzierten Wahrnehmung," d. h. in dem „phänomenologisch reinen Erlebnis," als „zu dessen Wesen unaufhebbar gehörig" „das Wahrgenommene als solches, auszudrücken als „materielles Ding" „Pflanze," „Baum," „blühend" usw." findet, so ist doch diese Beschreibung für ihn selbst, wie für den Hörer oder Leser von der empirischen Kenntnis dessen abhängig, was „Pflanze" „Baum" usw. ist, und diese Kenntnis selbst modifiziert sich mit dem fortschreitenden Wissen und modifiziert auch die Auffassung des „reinen Wesens", das unter Zugrundelegung dieses Wissens beschrieben wird. Es wäre ja auch nicht zu verstehen, wie die phänomenologische Erkenntnis eines Erlebnisses von der fortschreitenden empirischen Erforschung seiner Qualitäten unabhängig sein sollte. Ist dies aber einmal zugegeben, dann ist die Phänomenologie nicht mehr apriorisch, dann fällt der ganze Bau der „reinen Wissenschaft" dahin.

V. Die Einzelanwendung der Phänomenologie als deskriptiver Psychologie.

In der Tat bestätigen es auch alle bisherigen Versuche, die Phänomenologie auf einzelne Gebiete des Seelenlebens anzuwenden, wie wenig es möglich ist, von der Wesenserkenntnis eines Erlebnisses jede Begründung aus der Erfahrung fernzuhalten. Gerade das „Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung" scheint mir vielfaches Zeugnis dafür abzulegen. Wenn z. B. Alexander Pfänder[1]) einer Psychologie der Gesinnungen eine „Phänomenologie der Gesinnungen" vorausschickt und dieser die Aufgabe stellt, „vorzudringen bis zur direkten Erfassung des Psychischen selbst und dann eine völlig getreue Beschreibung des psychischen Bestandes selbst zu geben," so zeigt sich schon auf den ersten Seiten, dass diese Beschreibung nicht bloss an „Erlebnisfälle von Gesinnungen" überhaupt anknüpft, sondern dass auch jede phänomenologische Aussage über das Wesen der Gesinnungen durch erfahrungsmässige Feststellungen mitbedingt ist. Nicht vermittelst einer geheimnisvollen Wesensschauung wird das Wesen dieser Erscheinungen enthüllt, sondern — ganz wie in jeder andern induktiv-empirischen Vergleichung und Beobachtung, nur mit grösserer Sorgfalt der begrifflichen Zergliederung — werden aus dem, was an Gesinnungsregungen tatsächlich „vorliegt" oder vorkommt, Schlüsse gezogen. Auch Max

[1]) A. Pfänder. Zur Psychologie der Gesinnungen, Jahrbuch I, 325 ff.

Scheler hebt in seiner Abhandlung über den „Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik[1]) die Besonderheit der Phänomenologie aller empirischen Wissenschaft gegenüber scharf hervor. Er spricht allerdings von „phänomenologischer Erfahrung" und nähert sich damit wenigstens im Ausdruck mehr als Husserl der Empirie; aber diese „phänomenologische Erfahrung" wird dann um so schärfer aller andersartigen Erfahrung, z. B. der Erfahrung der „natürlichen Weltanschauung der Wissenschaft" gegenüber abgegrenzt. Wir erfahren dabei Genaueres auch über das Verhältnis der mit jener „phänomenologischen Erfahrung" identischen „Wesensschau" zum Allgemeinbegriff, wie zur Beobachtung und Induktion. Die Wesenheit oder „Washeit," die sie gibt, ist „hierbei als solche weder ein Allgemeines noch ein Individuelles. Das Wesen rot z. B. ist sowohl im Allgemeinbegriff rot, wie in jeder wahrnehmbaren Nuance dieser Farbe mitgegeben." Auch kann das erschaute Wesen „mehr oder weniger gegeben sein — so wie wir einen Gegenstand genauer und weniger genau etwa „„beobachten"" können, oder bald diese, bald jene seiner Züge — sondern es ist entweder „erschaut" und und damit „„selbst"" gegeben (restlos und ohne Abzug, weder durch ein „„Bild"" noch ein „„Symbol"" hindurch) oder es ist nicht „„erschaut"" und damit nicht gegeben." „Oder auch: die Wesenheiten und ihre Zusammenhänge sind nämlich „„vor"" aller Erfahrung dieser Art oder auch a priori„„ gegeben,"" die Sätze aber, die in ihnen Erfüllung finden, a priori „„wahr""." „Was als Wesen oder Zusammenhang solcher erschaut ist, kann also durch Beobachtung und Induktion niemals aufgehoben, nie verbessert oder vervollkommnet werden." [2])

Ganz unmissverständlich ist hier also die „Wesensschau" als ein Absolutes der Erkenntnis bezeichnet, dem gegenüber die ganze vorhergehende und nachfolgende Erforschung desselben „gegebenen" Gegenstandes nichts bedeutet. Wir haben hier die Frage noch nicht zu erörtern, wie sich diese Annahme, die eigentlich der beliebigen Behauptung eines beliebigen „Wesensforschers" eine völlig unangreifbare Position sichern würde, mit der Frage nach dem Kriterium der Erkenntnis abzufinden vermag. Wir stellen hier nur beiläufig fest, wie nahe sich diese Lehre mit der sonst ganz anders orientierten von Jakob Friedrich Fries berührt. Auch

[1]) Jahrbuch erster Band, Teil 2, S. 405 ff. zum folgenden vgl. besonders die Ausführungen über Apriori und Formal überhaupt S. 447 ff.

[2]) a. a. O. S. 447 f.

bei letzterem gibt es eine solche „unmittelbare Erkenntnis“ absoluter Art im Gebiete der Anschauug. Aber hier ist es die unmittelbare Anschauung durch die Sinne nach ihrem „Dasein im Geiste“, für die es weder Irrtum noch Grade der Gewissheit gibt.[1]) Die Motive jedoch, die zu einem solchen absoluten Ausgangspunkt aller Erkenntnis führen, sind sehr ähnlicher Natur. Wie bei Fries die Unterschiede der Gewissheit und der Irrtum lediglich der „mittelbaren Erkenntnis“, der „wiederbeobachtenden Reflexion“ zugeschrieben werden, so hören wir hier, dass nur die „phänomenologische Erfahrung“ „die Tatsachen selber und daher unmittelbar“ gibt, „d. h. nicht vermittelt durch Symbole, Zeichen, Anweisungen irgendwelcher Art.“ [2]) Sie allein gibt z. B. nicht irgendwelche angebbare Bestimmtheiten der Farbe Rot, sondern das Rot selbst. Die Anschauung — das eine Mal die Sinnesanschauung, das andere Mal die Wesenserschauung — ist in beiden Fällen der Korrektur durch beziehende und vergleichende Tätigkeiten entrückt; nur dass die „phänomenologische Erfahrung“ zugleich jenseits aller „Erfahrung der natürlichen Weltanschauung und der Wissenschaft“ liegt und jeglicher Kontrolle der letzteren sich entzieht.

Die Ausführung des Programms zeigt aber auch an dieser Stelle, bei dem Versuche, eine „materiale Wertethik“ von der Phänomenologie aus zu begründen, deutlich die Unmöglichkeit, jede Verwertung erfahrungsmässiger Beobachtung und Vergleichung von dem Einfluss auf die Ergebnisse auszuschliessen. Was Scheler gegenüber dem Kantischen Formalismus in der Ethik fordert, ist „ein Apriorismus des Emotionalen und eine Scheidung der falschen Einheit, die bisher zwischen Apriorismus und Rationalismus bestand.“ „Emotionale Ethik“ im Unterschiede von „rationaler Ethik“ sei durchaus nicht notwendig „Empirismus“ im Sinne eines Versuches, die sittlichen Werte aus der Beobachtung und Induktion zu gewinnen. „Das Fühlen, das Vorziehen,“ heisst es da, „das Lieben und Hassen des Geistes hat seinen eigenen apriorischen Gehalt, der von der induktiven Erfahrung so unabhängig ist, wie die reinen Denkgesetze. Und hier wie dort gibt es eine Wesensschau der Akte und ihrer Materien, ihrer Fundierung und ihrer Zusammenhänge. Und hier wie dort gibt es „„Evidenz““ und strengste Exaktheit der phänomenologischen Feststellung.“ [3]) Das Apriori

[1]) vgl. mein Werk über „Fries und Kant“ 1906. II S. 4 ff.
[2]) Ideen S. 449.
[3]) Scheler a. a. O. 465.

ist also hier ein Gegebenes für die Anschauung, dessen Grundmerkmal: Unabhängigkeit von der Erfahrung beibehalten wird, das aber als „Gegebenes" vorgefunden wird, und insofern doch wohl a posteriori ist.[1]) Wenn nun der „Tatsachenkreis", auf den sich eine solche „wertapriorische Materialethik" stützen soll, im einzelnen erörtert wird, wenn wir hören, dass Werte zunächst im Fühlen gegeben sind, dass das „Haben von Werten in keinem Sinne an ein Streben gebunden ist", wenn auf analoge Tatsachen des unwillkürlichen Strebens hingewiesen wird, wenn behauptet wird, dass das „Vorziehen" als Akt völlig zu scheiden ist von der Art seiner Realisierung, dass die Rangordnung der Werte nur „im" Vorziehen und Nachsetzen erfassbar ist,[2]) so folgen wir diesen Erörterungen über „Tatsachen", auf welche sich eine materiale Ethik „im Unterschied von Willkürkonstruktionen" stützen soll[3]) nicht ohne dauernde Anerkennung des Scharfsinns der Analyse, aber mit wachsendem Staunen darüber, dass der Verfasser dabei glaubt, sich jenseits aller sonstigen empirischen vergleichenden Beobachtung zu befinden und eine „Wesensschau" zu treiben, die durch künftige auf denselben Gegenstand gerichtete empirische Forschung keinerlei Korrektur soll erfahren können. Was wir lesen, sind eindringende deskriptive Analysen, die von Erfahrungstatsachen ausgehend, die begrifflichen Grundlagen mit besonderer Sorgfalt auseinandersetzen.

Dieses Ergebnis wird auch durch die ästhetisch Abhandlung von Moritz Geiger[4]) bestätigt und von einer bestimmten Seite her neu beleuchtet. Auch hier erfolgt eine prinzipielle Abgrenzung gegenüber der induktiv-empirischen Methode. Das an sich als naheliegend anerkannte induktive Verfahren, bei welchem „alle Arten ästhetischen Geniessens der Reihe nach zu untersuchen, alle Möglichkeiten durchzuprobieren, alle ästhetischen Gefühle zu analysieren" wären, „um dann zu dem positiven oder negativen Resultat erst am Ende durch die Sichtung der Ergebnisse zu gelangen", wird abgelehnt und dem dann sofort auftretenden Ein-

---

[1]) Auch mit diesem Gedanken kommt hier die Phänomenologie der „anthropologischen Kritik der Vernunft" von Fries sehr nahe. Vgl. bes. S. 449.

[2]) a. a. O. S. 434. 437. 443. 491.

[3]) a. a. O. S. 446.

[4]) Moritz Geiger, Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses, Jahrbuch I. Teil II, S. 567 ff.

wand gegenüber, dass man dann sicherlich den entgegengesetzten Weg des deduktiven Verfahrens wählen werde, betont, dass die Induktion nur eine — und zwar eine ganz bestimmte Voraussetzungen für die Möglichkeit ihrer Anwendung in sich schliessende — Methode sei, auf Grund der Tatsachen zu Erkenntnissen zu kommen. Der Satz z. B. „zwei gerade Linien schneiden sich nur in einem Punkte“ oder der andere: „Orange liegt zwischen Rot und Gelb auf der Farbenskala“ sei — so sicher man zu ihnen durch Feststellung des Gegebenen und nicht durch Spekulation gelangt sei — doch nicht durch Induktion, durch Verallgemeinerung gewonnen.[1]) Das mathematische Beispiel scheidet für uns aus, da die Anwendung desselben an der hier doch wohl besonders angreifbaren und von uns früher besprochenen Analogie zwischen Phänomenologie und Mathematik haftet und von „Feststellung des Gegebenen“ hier, wenn überhaupt, so jedenfalls nur in einem ganz anderen, von allem „Empirischen“ sich deutlich abgrenzenden Sinne die Rede sein kann. Dagegen ist das zweite Beispiel gerade für die methodische Prinzipienfrage äusserst instruktiv. Die Einordnung von Orange in die Farbenskala zwischen Rot und Gelb ist natürlich davon abhängig, dass es eine „Farbenskala“ wirklich gibt, die selbst doch wohl sicherlich auf dem Wege induktiv-empirischer Forschung gefunden ist. Das Erlebnis der Qualität „Orange“, das seine Beziehung zu den Erlebnissen „Rot“ und „Gelb“ erst ermöglicht, ist natürlich so wenig erst ein Ergebnis der Verallgemeinerung, als es irgend ein anderes Erlebnis ist. Sobald wir aber über jenes Erlebnis und seine Beziehung zu anderen irgend etwas aussagen wollen, — und darum handelt es sich doch immer in der Wissenschaft — so verrät sich in jeder Aussage — und sei es auch nur in der Wortbedeutung der angeblich „reinen Beschreibung“ — die Unmöglichkeit, von aller Verwertung früherer ähnlicher Erfahrungstatsachen völlig abzusehen und alles, was nach induktivem Verfahren aussieht, künstlich auszuschliessen. In unserem Beispiel ist die Aussage nur dadurch möglich, dass in der „Farbenskala“ empirische Ergebnisse schon vorliegen, in die ein neues Erlebnis eingeordnet wird. Wir wiederholen: es ist durchaus zuzugeben, dass die Induktion mancherlei Voraussetzungen in sich schliesst, die sie selbst nicht beweisen kann, wir betonen ferner, dass die Induktion, mehr als

[1]) M. Geiger a. a. O. S. 571 f.

es nach der oben gegebenen Schilderung ihres Verfahrens wohl scheinen möchte, meist schon in der Fragestellung, in der Regel auch während des Ganges der Untersuchung sich inhaltlich-begrifflicher Elemente bedient, die für das Ergebnis von Bedeutung sind, ohne selbst aus Einzeldaten als deren Verallgemeinerung erst abgeleitet zu sein. Dies ändert aber nichts an der Tatsache, dass in jede derartige „Feststellung" über Gegebenes frühere Erfahrungen und Ergebnisse früherer Forschungen mit eingehen. Wie wenig es möglich ist, diese Einmischung der Empirie von der phänomenologischen Beschreibung der einzelnen Erlebnisse fernzuhalten, das zeigen auch die weiteren Einzelausführungen Geigers. Bei der Unterscheidung von ästhetischem Gefallen und ästhetischem Genuss beruft er sich darauf, dass „wer unvoreingenommen an die Tatsachen herangehe", — dazu gehört doch wohl, dass man die verschiedenen in der Erfahrung vorliegenden Tatsachen vergleichend sich vergegenwärtigt — werde von der gewöhnlich behaupteten Identität von Gefallen und Geniessen nichts bemerken.[1] Die Schwierigkeiten in der begrifflichen Abgrenzung des ästhetischen Genusses von anderen Genüssen werden zunächst darauf zurückgeführt, dass zwei Probleme häufig mit einander vermengt werden: das wertästhetische Problem der Scheidung des berechtigten und des unberechtigten ästhetischen Genusses und das deskriptive Problem der Scheidung des ästhetischen und des ausserästhetischen Genusses. Die Bearbeitung des letzteren Problems als einer „rein phänomenologischen Frage" verläuft aber fast durchaus in den Formen der vergleichenden Beobachtung. Der Verfasser erinnert an einzelne Genusserlebnisse und an andere zu ihnen im Gegensatz stehende Erlebnisse, z. B. der Freude, er leitet an zur Vergleichung und Beobachtung derselben und sucht durch begriffliche Zergliederung des Beobachteten und Verglichenen zur Erkenntnis ihres „Wesens" zu führen.[2]

Wesentlich stärker als in der letzterwähnten Arbeit wird der apriorische Charakter der Phänomenologie betont in der rechtsphilosophischen Abhandlung von Reinach.[3] Trotzdem scheint mir auch hier die angestrebte Apriorität der Sätze, die von den rechtlichen Gebilden gelten sollen, sofern sie an den „schlichten

---

[1]) a. a. O. S. 573 f.

[2]) a. a. O. S. 584 ff.

[3]) Adolf Reinach, Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes. Jahrbuch II S. 685 ff.

Tatsachen orientiert“ sein will, jene von Husserl vertretene starre Scheidung des Phänomenologischen und des Empirischen auszuschliessen. Schon das erste aus dem „grossen Gebiete der apriorischen Rechtslehre“ angeführte Beispiel lässt darüber keinen Zweifel. Der Vorgang des „Versprechens“ wird in seiner Eigenart, seinem Verlaufe, seinen Bestandteilen, seinen Sondermerkmalen verfolgt. Es ist von der eigentümlichen Verbindung die Rede, welche das Versprechen zwischen zwei Personen schafft, von der Dauer dieser Verbindung, von dem darin enthaltenen Anspruch, von dem Träger desselben u. s. w.[1]) Auch wer bei der Lektüre dieser Ausführungen die Sonderstellung der „spezifisch-rechtlichen Grundbegriffe“, für welche der Verfasser ebenfalls die Analogie der mathematischen Gesetze in Anwendung bringt, nicht aus dem Auge lässt, wird sich dem Eindruck nicht entziehen können, dass der Leser hier aufgefordert wird, sich die verschiedenen Fälle zu vergegenwärtigen, in denen er selbst Versprechen erlebt oder beobachtet hat, um aus diesen Fällen seine Erkenntnis des Wesens des Versprechens abzuleiten und an der Hand der eigenen Erfahrung die Ergebnisse des Verfassers zu bestätigen. Im Sinne der phänomenologischen Methode allerdings sollte nur irgend ein Einzelfall der „Exemplifikation“ dienen und an diesem die Wesenserfassung geübt werden. Die phänomenologische Methode muss aber doch darauf rechnen, dass der Leser die ihm vorgeführten Fälle nacherlebt, um von der Richtigkeit der Beschreibung überzeugt zu werden. Vergegenwärtigen wir uns aber den Prozess, der sich dabei im Leser abspielt, so erweist es sich als völlig unmöglich, die Verwertung der in der Erinnerung vorliegenden Einzelfälle des betreffenden Erlebnisses auszuschliessen, an dem sich, der Eigenart des menschlichen Denkens entsprechend, mit Notwendigkeit bereits ein Verallgemeinerungsprozess vollzogen hat. Ebensowenig lässt sich die Möglichkeit zurückweisen, dass das einmal festgestellte Wesen durch spätere Erfahrungen eine Korrektur erfährt, kurz: durch alle Fugen des scheinbar so streng abgeschlossenen Baues der phänomenologischen Methode dringen induktiv-empirische Elemente ein. Allzukühn ist ja auch das Unterfangen, auf die Feststellung von Tatsachen eine Wissenschaft zu gründen und dabei doch das Verfahren der „Tatsachenwissenschaft“ auszuschliessen.

---

[1]) a. a. O. S. 692 ff.

So kommen wir von verschiedenen Seiten her zu dem Ergebnis, dass die Phänomenologie, falls sie nicht die entschlossene Wendung zu einer Platonischen Metaphysik nehmen will, trotz allen Protestes tatsächlich doch von der deskriptiven Psychologie im empirischen Sinne sich nicht scheiden lässt.[1]) Ihr geschichtliches Recht soll ihr darum nicht geschmälert werden. Sie trat als ein beachtenswerter Faktor erfolgreich ein in den Kampf der gegenwärtigen Wissenschaft um die Stellung der Psychologie, und ihre Arbeit ist aus Motiven heraus entstanden, denen bleibende Bedeutung zuerkannt werden muss. Mit grosser Klarheit hat Husserl die Schwächen der modernen exakten Psychologie in seiner Abhandlung über „Philosophie als strenge Wissenschaft" herausgehoben und die Notwendigkeit einer „systematischen, das Psychische immanent erforschenden Bewusstseinswissenschaft" betont. Er bestreitet mit Recht die „Exaktheit" einer Psychologie, welche ohne vorausgehende Analyse nur mit rohen Klassenbegriffen wie Wahrnehmung, Phantasieanschauung, Aussage, Rechnen und Verrechnen, Grössenschätzen, Wiedererkennen, Erwarten, Behalten, Vergessen usw. arbeitet, ohne den ihre Objekte bestimmenden Begriffen eine wissenschaftliche Fixierung, eine methodische Bearbeitung angedeihen zu lassen.[2]) Er hat damit das aus der Psychologie der Zeit immer deutlicher aufwachsende Streben seinerseits gefördert, bei aller Anerkennung der erfolgreichen experimentellen Arbeit der selbständigen Analyse der psychischen Phänomene ihr Eigenrecht zu sichern und der drohenden Verwandlung der Gesamtwissenschaft der Psychologie in ein Spezialgebiet der Naturwissenschaft „dem Widersinn einer Naturalisierung von etwas, dessen Wesen das Sein der Natur ausschliesst",[3]) einen Damm entgegenzusetzen. Es ist daher nicht zu verwundern, dass so manche Psychologen, welche gewisse Unzulänglichkeiten des herrschenden Betriebs erkennen und neben den experimentellen Methoden eine selbständige psychologische Analyse für unerlässlich halten, insbesondere die Schule von Lipps, dessen Lebenswerk durchaus in dieser Richtung liegt, sich der Phänomenologie nähern oder sich ausdrücklich ihrer schulmässigen Vertretung anschliessen.

---

[1]) vgl. hierzu auch A. Messer, Husserls Phänomenologie in ihrem Verhältnis zur Psychologie. Archiv für Psych. XXII, 117 ff.

[2]) Logos S. 303 f., 307.

[3]) Logos S. 312.

Zu bedauern ist nur, dass der Kampf gegen den Erbfeind, den „Psychologismus“, und die Überzeugung, von dessen Folgerungen nur bei völliger Loslösung von aller Empirie sich befreien zu können, den Führer dieser Bewegung in eine Richtung hineingedrängt hat, die, sich jenseits aller Erfahrung stellend, es unternehmen will, in einer weder der Kontrolle der Erfahrungswissenschaft, noch derjenigen des begrifflichen Denkens zugänglichen „Wesenserschauung“ reine Gegebenheiten zu erkennen. Auch diejenigen aber, welche empirische und naturwissenschaftliche Bearbeitung der Psychologie nicht identifizieren, werden nicht bloss der grossen Gedankenarbeit, die in der prinzipiellen Begründung dieser Richtung liegt, ihre Anerkennung nicht versagen, sondern sie werden auch in der Phänomenologie, so wie sie in manchen ausgeführten Arbeiten vorliegt, eine wertvolle Bundesgenossin sehen im Kampf um eine selbständige Stellung der Psychologie im Ganzen der gegenwärtigen Wissenschaft.

B) Phänomenologie und Erkenntnistheorie.

I. Die letzte Rechtsquelle aller Erkenntnis.

Eine grundsätzliche Erörterung der Stellung der Phänomenologie zur Psychologie führt mit Notwendigkeit auf erkenntnistheoretische Fragen. Zwar ist die Phänomenologie nicht selbst Erkenntnistheorie; ja sie ignoriert ausdrücklich „die inhaltlichen und vielgestaltigen Probleme der Möglichkeit der verschiedenen Erkenntnisarten und Erkenntniskorrelationen“.[1]) Aber sowohl die Begründung der zentralen Stellung der Phänomenologie innerhalb des Reiches der Wissenschaft überhaupt als insbesondere die erkenntnistheoretische Bedeutung des Anschauungsprinzips schliessen erkenntnistheoretische Probleme ein. Nach Husserl ist „das unmittelbare „„Sehen““, nicht bloss das sinnliche, erfahrende Sehen, sondern das Sehen überhaupt als originär gebendes Bewusstsein welcher Art immer“, „die letzte Rechtsquelle aller vernünftigen Behauptungen“. „Rechtgebende Funktion hat sie nur, weil und soweit sie originär gebende ist“.[2]) Es ist das Prinzip aller Prinzipien: dass jede originär gebende An-

[1]) Ideen S. 48.
[2]) Ideen S. 36 f.

schauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, dass „alles, was sich uns in der „„Intuition““ originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt“.[1]) Jede Aussage, die nichts weiter tut, als solchen Gegebenheiten den angemessenen Ausdruck zu verleihen, ist daher wirklich „ein absoluter Anfang, im echten Sinne zur Grundlegung berufen, principium“. Natürlich kann von diesem Anfang weitergegangen, das Erschaute verarbeitet, Begriffe, Urteile, Schlüsse darauf gegründet werden, aber alle diese späteren Schritte, alle diese „unanschaulichen Verfahrungsweisen“ haben, wie wir früher gehört haben, nur „die methodische Bedeutung“ „uns den Sachen entgegenzuführen, die eine nachkommende Wesenserschauung zur Gegebenheit zu bringen hat“. Die Anschauung in dem besonderen Sinne der Phänomenologie bleibt daher auch hier die letzte Rechtsquelle der Erkenntnis. Mit dieser ihrer intuitiven Wesenserkenntnis ist darum die Phänomenologie das „wesentliche eidetische Fundament der Psychologie und der Geisteswissenschaften“.[2]) Ja sie umspannt „im Umfange ihrer eidetischen Allgemeinheit“ alle Erkenntnisse und Wissenschaften, nämlich „in Hinsicht alles dessen, was an ihnen unmittelbar einsichtig ist“. Als angewandte Phänomenologie leistet sie „an jeder prinzipiell eigenartigen Wissenschaft“ „die letztauswertende Kritik und damit insbesondere die letzte Sinnesbestimmung des „„Seins““ ihrer Gegenstände und die prinzipielle Klärung ihrer Methodik“. Es ist daher begreiflich, dass die Phänomenologie „gleichsam die geheime Sehnsucht der ganzen neuzeitlichen Philosophie ist“. Bei Descartes, bei Locke und Hume, bei Kant finden sich ihre Spuren.

Damit tritt die allumfassende Bedeutung der Phänomenologie, wie sie von ihrem Urheber gedacht ist, erst ins rechte Licht. Sie erst liefert die zuverlässigen Grundlagen für die Philosophie und durch sie für die Wissenschaft überhaupt. Das in ihr herrschende Prinzip der „originär gebenden Anschauung“ schafft einen Inbegriff sicherer ursprünglicher Erkenntnisse, die, unabhängig von irrtumsfähigen logischen Prozessen oder gar subjektiven Hypothesen, den Ausgangspunkt und zugleich das Kriterium für alle

---

[1]) Ideen S. 43 f.

[2]) vgl. hierzu und zum folgenden: Ideen S. 34. 118 f. 121. 179, 282 ff.

weiteren Erkenntnisse bilden können. Dass sie das aber können, beruht im wesentlichen auf zwei Grundmerkmalen, die ihnen eigen sind, ihrer Voraussetzungslosigkeit und ihrer unmittelbaren Evidenz. Beides hängt aufs engste zusammen. Was absoluter Anfang sein soll, darf weder seinem Inhalt noch seiner Giltigkeit nach von anderem abhängen.

II. Die Evidenz.

Betrachten wir zunächst einmal die „Evidenz". Für die Bestimmung dieses Begriffes wird der Gegensatz zwischen Ding und Erlebnis, zwischen „transzendenter" und „immanenter" Wahrnehmung massgebend. Jede immanente Wahrnehmung soll notwendig die Existenz ihres Gegenstandes verbürgen. „Richtet sich das reflektierende Erfassen auf mein Erlebnis, so habe ich ein absolutes Selbst erfasst, dessen Dasein prinzipiell nicht negierbar ist, d. h. die Einsicht, dass es nicht sei, ist prinzipiell unmöglich". „Zu jedem Erlebnisstrom und Ich als solchem gehört die prinzipielle Möglichkeit, diese Evidenz zu gewinnen, jeder trägt die Bürgschaft seines absoluten Daseins als prinzipielle Möglichkeit in sich selbst".[1]) Auch wenn ein Ich in seinem Erlebnisstrome nur Phantasien, nur fingierende Anschauungen hätte, so wäre doch das fingierende Bewusstsein nicht selbst ein fingiertes, vielmehr gehört auch hier zu seinem Wesen, wie zu jedem Erlebnis, „die Möglichkeit wahrnehmender und das absolute Dasein erfassender Reflexion".[2]) Eine genauere Begriffsbestimmung der Evidenz ergibt sich aber noch aus dem Unterschied zwischen dem „assertorischen" Sehen eines Individuellen, z. B. dem „Gewahren" eines Dinges oder eines individuellen Sachverhaltes, und dem „apodiktischen" Sehen, dem Einsehen eines Wesens oder Wesensverhaltes, die ausserdem, nämlich bei der Anwendung einer Wesenseinsicht auf assertorisch Gesehenes, auch in einer durch die Mischung bedingten Modifikation auftreten können. Evidenz im allgemeinen kommt beidem zu, aber nur dem zweiten „apodiktische Evidenz".[3]) Mit Schärfe wird betont, dass es sich bei der Evidenz nicht etwa um einen „dem Akte irgendwie angehängten Inhalt, um ein Beigefügtes welcher Art immer" handelt,

---

[1]) Ideen S. 85.
[2]) Ideen S. 285.
[3]) Ideen S. 85.

sondern um „einen eigentümlichen Setzungsmodus". Evidenz sei „nicht irgend ein Bewusstseinsindex, der an ein Urteil angeheftet, uns wie eine mystische Stimme aus einer bessern Welt zuruft: Hier ist die Wahrheit!" Andernfalls wären ja die Bedenken zu erwägen, „die keine Index- und Gefühlstheorie der Evidenz überwinden kann: ob nicht ein Lügengeist (der Cartesianischen Fiktion) oder eine fatale Änderung des faktischen Weltverlaufs es bewirken könnte, dass gerade jedes falsche Urteil mit diesem Index, diesem Gefühl der Denknotwendigkeit, des transzendenten Sollens u. dgl. ausgestattet wäre." [1])

Knüpfen wir sogleich an diesen letzteren Punkt an, so sehen wir uns zu der Gegenfrage herausgefordert: Ist denn die hier vertretene Evidenztheorie, ist überhaupt irgendeine Theorie in der Lage, skeptische Bedenken dieser Art, wie sie in der Cartesianischen Fiktion des Lügengeistes ihren extremen Ausdruck gefunden haben, zu überwinden? Ist denn der „Wesensforscher" besser daran, wenn ein anderer „Wesensforscher" bei einer Exemplifikation durch ein wirkliches oder ein Phantasieerlebnis das Wesen dieses Erlebnisses anders erfasst, als er selbst? Wie will er dem, der die vermeintliche Zuverlässigkeit der „Wesensschauung" für Selbsttäuschung hält, das Gegenteil beweisen? Er verlangt von ihm, dass er es versuche, die „phänomenologische Einstellung" zu vollziehen, er betont die Schwierigkeiten und Vorurteile, die besonders der Empirist zu überwinden hat, um die „reinen Gegebenheiten" zu erfassen und erwartet, dass an ihm, sofern er richtig eingestellt ist, dieselbe unmittelbare Evidenz der „Wesensschauung" sich erweise. Genau in derselben Lage befindet sich der empirische Forscher, der voraussetzt, dass ein anderer Beobachter durch dasselbe Evidenzbewusstsein, das ihn selbst leitet, auf Grund einer Wahrnehmung und Beobachtung derselben Erlebnisse zu denselben richtigen Urteilen geführt werde, wie er selbst, nur dass er dabei nicht ein bisher unbekanntes „Schauen" von seinem Gegner verlangt, sondern dasjenige Anschauung und Denken verbindende Verfahren, das in der Praxis der Wissenschaft längst bewährt ist. Die Behauptung eines das giltige Urteil begleitenden Evidenzbewusstseins hat ja richtig verstanden nicht den Sinn, dass aus einer inneren Wahrnehmung der Evidenz oder gar in induktiver Ableitung aus den Tatsachen

---

[1]) Ideen S. 300.

der Evidenz die Giltigkeit eines Urteils erschlossen werden soll. Indem wir von Evidenzbewusstsein[1]) reden, stellen wir vielmehr nur auf Grund psychologischer Analyse dasjenige psychische Moment fest, auf welchem der Vollzug richtiger Urteile beruht, genau so, wie Husserl phänomenologisch die „Wesenserschauung“ als den Weg zur Gewinnung richtiger Urteile über Erlebnisse erkennt. Die psychologische Feststellung des in einem bestimmten Fall vorhandenen Evidenzgefühls ist natürlich nicht der Grund, ein Urteil als richtig zu behaupten, sondern das Erlebnis dieser Evidenz als solches, das dem Urteilenden in der Regel überhaupt nicht deutlich zum Bewusstsein kommt. In einem Streitfall steht Evidenzbewusstsein gegen Evidenzbewusstsein, genau so, wie „Wesenserschauung“ gegen „Wesenserschauung“ steht.

III. Reflexion und Selbstbeobachtung und die Überwindung des Zweifels an ihren Ergebnissen.

Doch nein! Wir können es weder bei dieser blossen Gegenüberstellung des Für und Wider bewenden lassen, da ja doch eine Entscheidung zwischen wahr und falsch möglich sein muss, noch auch bei der scheinbaren Gleichberechtigung der die Richtigkeit des Urteils begründenden Momente, da eine nähere Betrachtung

[1]) Welche Qualität diesem Evidenzbewusstsein zukommt, ob es seinem Kerne nach ein Gefühl ist oder etwas anderes, darum handelt es sich hier nicht. Vgl. zu der erkenntnistheoretischen Seite der Frage mein Werk über Fries und Kant II, S. 95 ff. zur psychologischen Seite mein Lehrbuch der Psychologie S. 289 ff., Husserls Bemerkung (Ideen S. 39 ff.): die letztgenannten Darstellungen des Lehrbuchs seien „psychologische Fiktionen ohne das mindeste Fundament in den Phänomenen“ habe ich mit einiger Verwunderung gelesen. Sollten die dort erwähnten Gefühle intellektueller Befriedigung, die Husserl selbst mit der „Freude über einen frei und fruchtbar ablaufenden theoretischen Gedankengang“ (Ideen S. 146) anführt, sollte das vielerörterte „Bekanntheitsgefühl“ und die auch von Sigwart vertretenen „Evidenzgefühle“ (der Glaube an das Recht dieses Gefühls ist nach Sigwart „der letzte Ankergrund aller Gewissheit überhaupt“), lauter Erscheinungen, deren Vorkommen, wenn wir von dem hier nicht in Betracht kommenden Streit um die Gefühlsqualität absehen, von den verschiedensten wissenschaftlichen Beobachtern bestätigt wird, wirklich in den „Phänomenen“ nicht das „mindeste Fundament“ haben? Mir scheint: hier ist wirklich das oft missbrauchte Wort: „Wer im Glashause sitzt, usw. schwer zu unterdrücken. Wer uns zumutet, „reine Wesen“, reine „Gegebenheiten“ zu erschauen, die ein „absolutes Sein“ darstellend weder Begriffe noch Anschauungsinhalte in einem uns bekannten Sinne sind, müsste, glaube ich, mit der Anklage der Fiktion zurückhaltender sein.

der angeblich „apodiktischen Evidenz“ jener „Wesenserschauung“ mit Notwendigkeit über diese selbst hinausführt. Natürlich genügt das blosse Haben eines Erlebnisses nicht; es muss seinem Wesen nach erschaut werden. Aber auch dieses Erschauen reicht noch nicht aus, wenn er diese Erkenntnis andern vermitteln, ja wenn er sie auch nur für sich selbst als eine klare und vollständige Erkenntnis besitzen will. Er muss sie in Begriffe fassen und diese Begriffe mit Worten bezeichnen. Das erschaute Wesen muss dabei zunächst durch die Reflexion hindurch. Über die Schwierigkeit, die darin liegt, hat sich auch Husserl ausgesprochen. Er bringt sie in Zusammenhang mit den in der Identität des Beobachtenden und des Erlebenden liegenden Schwierigkeiten der Selbstbeobachtung. Zwar habe die Phänomenologie keine Daseinsfeststellungen über Erlebnisse zu machen, also auch keine „Erfahrungen“ und „Beobachtungen“ in dem natürlichen Sinne, in dem eine Tatsachenwissenschaft sich auf dergleichen stützen müsse; aber sie mache doch, „als prinzipielle Bedingung ihrer Möglichkeit, über unreflektierte Erlebnisse Wesensfeststellungen“. Diese verdanke sie aber der Reflexion, näher der „reflektierten Wesensintuition“. Es kommen daher die skeptischen Bedenken hinsichtlich der Selbstbeobachtung insofern auch für die Phänomenologie in Betracht, als sich diese Bedenken „von der immanent erfahrenden Reflexion auf jede Reflexion überhaupt erstrecken lassen“.[1]) Husserl meint jedoch, auch dieser, wie jeder echte Skeptizismus, zeige sich durch den prinzipiellen Widersinn an, „dass er in seinen Argumentationen implizite, als Bedingungen der Möglichkeit ihrer Geltung, eben das voraussetzt, was er in seinen Thesen leugnet“. „Wer auch nur sagt: Ich bezweifle die Erkenntnisbedeutung der Reflexion, behauptet einen Widersinn. Denn über sein Zweifeln aussagend reflektiert er, und diese Aussage als gültig hinstellen setzt voraus, dass die Reflexion den bezweifelten Erkenntniswert wirklich und zweifellos (sc. für die vorliegenden Fälle) habe, dass sie die gegenständliche Beziehung nicht ändere, dass das unreflektierte Erlebnis im Übergang in die Reflexion sein Wesen nicht einbüsse“.[2]) Da ferner in den Argumentationen beständig die Rede sei von der Reflexion als von einer Tatsache und ebenso von unreflektierten Erlebnissen

---

[1]) Ideen S. 151 ff.

[2]) Ideen S. 155 f.

als Tatsachen, so werde ebendamit beständig ein Wissen von unreflektierten Erlebnissen, darunter von unreflektierten Reflexionen vorausgesetzt, während zugleich die Möglichkeit solchen Wissens in Frage gestellt werde. Nicht der leiseste Rechtsgrund bleibe dann für die Gewissheit übrig, dass es überhaupt ein unreflektiertes Erlebnis und eine Reflexion gebe und geben könne. Hier wie überall verliere die Skepsis ihre Kraft „durch Rückgang von den verbalen Argumentationen auf die Wesensintuition, auf die originär gebende Anschauung und ihr ureigenes Recht“.[1])

Diese scharf durchgeführte Stellungnahme zum Skeptizismus, in dessen Überwindung eines der stärksten Motive der Phänomenologie liegt, sowie der Versuch, auf diesem Wege das Problem der Selbstbeobachtung gewissermassen auszuschalten, ist aber, wie sich sofort zeigen wird, durchaus abhängig von der bereits berührten Frage nach dem Verhältnis des Erlebnisses zur Aussage über das Erlebnis. Schon die Analyse der Selbstbeobachtung führt mit Notwendigkeit auf diese Frage.

Beobachtung ist ja nicht identisch mit Wahrnehmung und ebensowenig Selbstbeobachtung mit innerer Wahrnehmung. Der Zoologe, der ein Tier beobachtet, nimmt es nicht bloss wahr, wie ein beliebiger Spaziergänger, sondern er richtet seine Aufmerksamkeit auf das ihn interessierende Objekt und — dies ist der Punkt, der uns hier besonders interessiert — mit der sinnlichen Wahrnehmung verbinden sich unmittelbar und von ihr unabtrennbar alle die begrifflichen Vorstellungen, welche der Beobachter von ähnlichen Objekten bereits besitzt und die sich nun „bereit stellen“, um die wissenschaftliche Erfassung des Objektes, in diesem Fall insbesondere seine Klassifikation, zu ermöglichen. Auch das Verhalten des psychologischen Beobachters ist hiervon nicht grundsätzlich verschieden, sofern auch er nicht umhin kann, im Augenblick der Beobachtung die bisher über das Objekt gewonnenen Begriffe in Anwendung zu bringen.[2]) Eben hiervon soll sich nun allerdings die phänomenologische Erfassung des Wesens der Erlebnisse in zweierlei Richtung unterscheiden. Einmal soll diese ein reines Schauen sein, für das gerade das Fehlen der logischen Vermittlung charakteristisch und eine der Garantien

---

[1]) Ideen S. 156.

[2]) vgl. hierzu mein Lehrbuch der Psychologie S. 36 ff. und meine Schrift über Selbstbeobachtung und Experiment in der Psychologie 1897.

seiner Unfehlbarkeit sei. Und dann wird die Wesenserschauung, die ja auch beliebiger Phantasieerlebnisse zur Exemplifikation sich bedienen kann, gegenüber jeder Feststellung von Tatsächlichem aufs schärfste abgegrenzt. Mit welchem Rechte wird denn aber überhaupt irgend ein Erlebnis mit einem bestimmten Namen bezeichnet, wenn der „Wesensforscher“ nicht Begriffe von Erlebnissen bereits besitzt, die es ihm ermöglichen, ein Erlebnis gerade diesem und keinem andern Begriff unterzuordnen und es dementsprechend zu bezeichnen? Das „Haben“ des Erlebnisses als solches bedeutet ja noch nichts; irgend welcher Wert für die Erkenntnis entsteht erst in dem Augenblick, in welchem das Erlebnis benannt werden kann und damit aus der Sphäre des blossen „Habens“, das dem Menschen für viele Erlebnisse mit dem Tier gemeinsam ist, in die Sphäre des Erkennens erhoben wird.

In diese Erwägungen wird mit Notwendigkeit auch jene ganze Beweisführung hineingezogen, durch welche Husserl den Skeptizismus zu überwinden trachtet. Wenn er den Widersinn eines Skeptizismus, der die Möglichkeit bezweifelt, irgend etwas über den Inhalt eines unreflektierten Erlebnisses und über die Leistung der Reflexion zu konstatieren, darin sieht, dass in den Argumentationen des Skeptikers doch immer von der Reflexion als von einer Tatsache und ebenso von unreflektierten Erlebnissen als Tatsachen die Rede ist, das in Frage gestellte Wissen von der Reflexion und von unreflektierten Erlebnissen also doch als möglich vorausgesetzt wird, so ist damit die Schwäche eines solchen Skeptizismus ohne Zweifel richtig getroffen. Daraus folgt aber noch nicht, dass jenes Wissen als „unmittelbares Wissen“ ausschliesslich begründet sein könne „durch reflektive gebende Anschauung“ im Husserlschen Sinne. Vielmehr führt diese Ansicht mit Notwendigkeit über sich selbst hinaus. Es ist unbestreitbar, dass viele Erlebnisse, z. B. Freude oder Zorn, sich unter dem Einfluss der auf sie gerichteten Reflexion verändern. Wir müssen nun allerdings annehmen, dass es trotzdem möglich ist, ihr Vorhandensein festzustellen und ihr Wesen zu erkennen, wenn wir nicht jenem unhaltbaren Skeptizismus verfallen wollen; und diese Annahme schliesst grundsätzlich allerdings die Voraussetzung ein, dass „das unreflektierte Erlebnis im Übergang in die Reflexion sein Wesen nicht einbüsse“.[1] Aber diese Voraus-

[1] Ideen S. 155.

setzung bezieht sich auf einen unteilbaren Zeitmoment; und selbst für diesen wäre niemals feststellbar, ob das Erlebnis Freude, Zorn, Reflexion oder irgend etwas anderes ist, wenn der Reflektierende nicht von früheren Erlebnissen her und an Begriffen von diesen Erlebnissen ein Kriterium dafür hätte, was Freude, Zorn, Reflexion ist. Wir sehen: die Wesenserschauung als angebliches unmittelbares und absolutes Wissen führt doch immer wieder in das Denken hinüber und lässt sich von ihm, sofern sie überhaupt Erkenntnis sein will, niemals völlig trennen. Überall, wo wir „Gegebenheiten“ erforschen wollen, und sei es auch das „Wesen“ dieser „Gegebenheiten“, stehen wir auf dem Boden der Erfahrungswissenschaft, die uns Kant als ein untrennbares Zusammen von Anschauung und Denken nachgewiesen hat.

Jene Forderung eines Kriteriums verstärkt sich aber noch, wenn wir berücksichtigen, dass es eine Bewusstseinstätigkeit, die auf einen unteilbaren Zeitmoment beschränkt wäre, nicht gibt. Auch die Reflexion, die, soweit es dabei auf die wissenschaftliche Erkenntnis des Psychischen ankommt, mit der Selbstbeobachtung zusammenfällt, nimmt, um zur Wirkung zu gelangen, eine gewisse Zeit in Anspruch. Dann aber bleibt immer die Möglichkeit, dass die Qualität des Beobachteten von dem Augenblick, wo die Reflexionstätigkeit einsetzt, bis zu dem Moment, wo sie ihre volle Wirkung äussert, sich bereits etwas geändert haben könnte. Hier hilft nur die Erinnerung und die Vergleichung der erinnerten Momente unter der Leitung eines aus der Erfahrung gewonnenen Begriffes der in Betracht kommenden Erlebnisse. Nehmen wir an, die Qualität eines Erlebnisses wäre a und das vollständige Vorhandensein derselben wäre mit aaa bezeichnet, so könnte die unter dem Einfluss der Reflexion auftretende Veränderung der Qualität des Erlebnisses symbolisch dargestellt werden in der Reihe: aaa, aab, abc, bcd, cde usw. Jeder Zustand kann, wenn er vorüber ist, in der Erinnerung reproduziert werden und unterliegt insofern nicht dem modifizierenden Einfluss der Reflexion; und der erinnerte Moment kann mit anderen erinnerten Momenten und mit dem erlebten Moment verglichen und an der Hand des die Benennung vermittelnden Begriffes z. B. A entschieden werden, dass die Reihe von bcd an überhaupt nicht mehr zu dem gemeinten Erlebnis gehört. Soweit die Reflexion also überhaupt Erkenntnis sein soll, ist sie niemals bloss „gebende Anschauung“, sondern

immer schon Anwendung von Begriffen, ein Ineinander von Anschauung und Denken.

Die Folgerungen für den Evidenzbegriff sind nicht schwer daraus zu ziehen. Man mag das Wort „Evidenz" auch auf die einzelne Anschauung anwenden, oder man mag wie Husserl das „Einsehen eines Wesens oder Wesensverhaltes" so nennen: in jedem Fall gewinnt der Begriff erst dadurch Erkenntniswert, dass er auf ein in einer Aussage formuliertes Urteil Anwendung findet, ob dieses selbst sich nun auf die Anschauung oder auf andere Urteile gründe. Auch die „anschauliche Evidenz" ist also überall, wo sie wirklich Erkenntnis vermitteln soll, stets zugleich „begriffliche Evidenz".[1]) Es geht nicht an, irgend einen anschaulichen Erkenntnisinhalt, der sich auf Gegebenes bezieht, völlig von der bisher erworbenen, in Begriffen und Urteilen bereits vorliegenden Erkenntnis loszulösen. Wir mögen vielleicht einmal in einem Gegenwartsaugenblick so leben, dass Vergangenheit und Zukunft versinken und das Erlebnis, in das wir uns vertiefen, innerhalb des gesamten „Erlebnisstroms" vollkommen isoliert erscheint. Für die Erkenntnis wäre diese Isolierung, auch wenn sie im entwickelten Bewusstsein möglich sein sollte, insofern wertlos, als das Wissen von einem solchen Erlebnis überhaupt erst dadurch Erkenntnis wird, dass das Erlebte in einem Urteil zu den bereits vorhandenen Begriffen in Beziehung gesetzt wird. Dem Mystiker und Ekstatiker zerfliesst in der Hingabe an das All-Eine sein eigenes Ichbewusstsein und damit auch jede Anknüpfung an den sonstigen Zusammenhang seines Denkens. Sobald er aber von dem redet, was sein ganzes Sein erfüllte, um andern dieselben Erkenntnisse zu vermitteln, bedient er sich gewisser Begriffe, die das Gesagte in Beziehung bringen zu seinem sonstigen Wissen und — trotz der grundsätzlichen Ablehnung aller menschlichen Verkleinerung, wie sie am schärfsten und kühnsten in Plotins Enneaden vertreten ist — in irgend einer Weise abhängig macht von menschlich-begrifflichen Vorstellungen.

IV. Die Frage des Kriteriums und seines Verhältnisses zur Evidenz.

Zur weiteren Durchdringung dieses Problems der Evidenz ist es nötig, das Verhältnis der Begriffe Evidenz und Kriterium

[1]) Diese Unterscheidung findet sich besonders scharf bei W. Wundt, Psychologismus und Logizismus, Kleine Schriften I, 627 f.

näher ins Auge zu fassen. Von Evidenz reden wir da, wo die Wahrheit eines Urteils, sei es nun aus der Anschauung oder unabhängig von ihr gewonnen, „unmittelbar einleuchtet“. Sie ist natürlich nicht die Wahrheit selbst, sie fällt auch nicht zusammen mit dem Inhalt des wahren Urteils. Sie ist vielmehr der psychologische Ausdruck für den Wahrheitscharakter der Wahrheit. Die Begriffsbestimmung der Evidenz, die Husserl in den „Logischen Untersuchungen“ gibt, ist von dieser Auffassung nicht so weit entfernt, als es auf den ersten Blick scheinen möchte. Da heisst es: „Wahrheit ist eine Idee, deren Einzelfall im evidenten Urteil aktuelles Erlebnis ist.“ Und eine eigentliche Definition der Evidenz wird gegeben in dem Satz: „das Erlebnis der Zusammenstimmung zwischen der Meinung und dem selbst Gegenwärtigen, das sie meint, zwischen dem aktuellen Sinn der Aussage und dem selbst gegebenen Sachverhalt ist die Evidenz, und die Idee dieser Zusammenstimmung die Wahrheit.“[1]) Sehen wir ab von dem hierin mit enthaltenen platonisch gewendeten Begriff der Wahrheit und von der These, dass die Evidenz des Urteils ausschliesslich in der „originären Gegebenheit“, in der unmittelbaren „Wesenserschauung“ wurzeln könne — eine These, die wir schon deshalb ablehnen zu müssen glaubten, weil die erst den Urteilsinhalt zur Evidenz erhebende Formulierung des Urteils den Evidenzanspruch mit Notwendigkeit auch auf die darin zum Ausdruck kommenden von der bisherigen Erfahrung abhängigen begrifflichen Beziehungen erstreckt — so stimmt darin mit unserer Auffassung zusammen, dass der Wahrheitscharakter der Wahrheit in einem besonderen Erlebnis erlebt wird. Denn auch für Husserl ist ja doch die Evidenz nicht das Erleben des Wahrheitsinhalts als solchen, sondern ein Vorgang, in welchem eben das „Wahrheitsein“ dieses Inhalts erlebt wird. Welche Qualität man diesem Erlebnis zuschreibt, ob es als ein Gefühl angesehen wird oder als irgend etwas anderes, ist hier unwesentlich. Dagegen ist die Frage natürlich die durchgreifende, in welchem Sinne diese Evidenz als Kriterium zu betrachten ist. Gehen wir von der ursprünglichen Bedeutung von *κριτήριον* aus, wonach es ein „Mittel zu entscheiden“, ein „entscheidendes Kennzeichen“ ist, so gelangen wir zunächst zu der Auffassung, dass das Kriterium ein Mittel ist, zwischen Wahrheit

---

[1]) Husserl, Logische Untersuchungen I, 2. A. S. 190 f. vgl. hierzu auch mein Buch über Fries und Kant II, 96 ff.

und Unwahrheit zu entscheiden. Dies gilt zunächst für das urteilende Subjekt selbst. Wir können diese subjektive Seite des Kriteriums auch kurz als das „subjektive Kriterium“ bezeichnen. Dieses „subjektive Kriterium“ fällt nun zusammen mit der Evidenz. Seine Wirksamkeit besteht aber, wie bereits betont wurde, natürlich nicht darin, dass der Urteilende das Evidenzerlebnis bei sich selbst konstatiert und daraus den Schluss zieht, dass das von ihm begleitete Urteil wahr ist; sondern das Evidenzbewusstsein wirkt für ihn nur als tatsächliches Motiv mit, das Urteil zu vollziehen. Es hat daher auch als Erlebnis des Einen keine Bedeutung für die Zustimmung der andern zu demselben Urteil. Wenn diese zustimmen, so tun sie es natürlich wiederum nicht etwa, weil sie aus dem irgendwie vermuteten oder konstatierten Evidenzbewusstsein der andern den Schluss gezogen hätten, dass deren Urteile wahr seien, sondern weil sie auf grund des gesetzmässig — nicht „zufällig“, wie Husserl will — eintretenden Evidenzbewusstseins, das wir psychologisch allerdings am besten als Gefühl zu fassen glauben, gar nicht anders können, als ihre Zustimmung zu erteilen. Es hat also auch keinen Sinn, sich andern gegenüber auf dieses Evidenzgefühl zu berufen; denn entweder ist es da oder es ist nicht da. Wir können andere Urteilende, die wir überzeugen wollen — und darum handelt es sich natürlich — nur veranlassen, die Anschauungs- und die Denkakte zu vollziehen, bei denen dieses Evidenzgefühl sich einstellt. Die Richtigkeit des Vollzugs dieser Akte ist das „objektive Kriterium“ der Wahrheit, das einzige, auf das wir uns berufen können, wenn es sich darum handelt, in der Auseinandersetzung mit anderen gemeinsam die Wahrheit zu erforschen. Auch, wo die Bedingungen menschlichen Erkennens selbst zum Gegenstand der Forschung gemacht werden, wie dies z. B. in Kants Kritik der reinen Vernunft der Fall ist, verhält es sich nicht wesentlich anders. Von jenem Ineinander von Anschauung und Denken aus, das wir „Erfahrung“ nennen, müssen in richtig vollzogenem Regressus die Bedingungen der Möglichkeit dieser Erfahrung abgeleitet werden, und als objektives Kriterium erscheint hier das Prinzip der „Möglichkeit der Erfahrung“. Da diese Forschungsarbeit aber, sofern sie selbst Erkenntnis ist, die Möglichkeit des Erkennens schon voraussetzt, kann sie diese Möglichkeit nicht selbst erst beweisen, sondern sie muss sich darauf verlassen, dass jenes letzte, subjektive Kriterium, das den Hintergrund aller An-

erkennung von Wahrheiten bildet, seine Schuldigkeit tut. Das objektive Kriterium aber ist auch hier unentbehrlich, da auf ihm allein die Möglichkeit beruht, für die Entscheidung zwischen Wahrheit und Unwahrheit einen gemeinsamen Boden zu finden.

Aber gerade hier ist der Punkt, wo das Prinzip der Wesensschauung kaum eine befriedigende Lösung als möglich erscheinen lässt. Das gemeinsame Suchen nach der Wahrheit ist von der Möglichkeit abhängig, andere von der Richtigkeit des eigenen Ergebnisses zu überzeugen. Dies aber setzt wiederum die Möglichkeit voraus, den andern dazu zu bringen, dass er gewissen gemeinsamen für beide giltigen Kriterien der Wahrheit sich unterwerfe. Da eine äussere Nötigung ausgeschlossen ist, kann es sich nur um eine innere psychische Nötigung handeln, die als solche zunächst subjektiver Art, die aber an objektive von jedem Denkenden nacherlebbare Momente geknüpft ist.

Für die Phänomenologie gibt es im Grunde solche objektive Kriterien überhaupt nicht.[1]) Sie fordert von demjenigen, der das Wesen der in Betracht kommenden Objekte erkennen will, die „phänomenologische Einstellung", und wer diese phänomenologische Einstellung vollzieht, „erfasst" oder „erschaut" ohne weiteres das Wesen jener Objekte, der Erlebnisse. Derjenige, der eine solche Wesensschauung nicht vollziehen zu können behauptet, wird auf die Schwierigkeit des Verfahrens, auf die Notwendigkeit der Übung und auf die Voraussetzung einer völligen Loslösung von allen Vorurteilen des gewöhnlichen empirischen Verfahrens hingewiesen. Ein solches Erkenntnisverfahren stellt sich aber jenseits aller sonstigen Kriterien der Erkenntnis. Jedem Einwand gegen ein Ergebnis solcher Wesensforschung, welcher erfahrungsmässig bekannten Tatsachen entnommen ist, ist entgegenzuhalten, dass er nicht der richtigen Methode entstammt. Denn sobald einmal die Möglichkeit einer Korrektur der Wesensforschung durch die Tatsachenforschung zugegeben wäre, würde der ersteren ihr Sonderrecht und ihre grundlegende Bedeutung genommen. Eine solche Position scheint unangreifbar und ist doch zugleich — wenigstens erkenntnistheoretisch betrachtet — hilflos gegenüber jedem Angriff. Denn nachdem sie einen besonderen, auf die bisher erprobte Weise nicht kontrollierbaren, nur dem besonders sich „einstellenden" gangbaren Weg der

[1]) vgl. hierzu R. Hönigswald, Prinzipien der Denkpsychologie, 1913, S. 30.

Erkenntnis behauptet, ermöglicht sie auch dem Gegner, seinerseits ein besonderes der bisher erprobten Kontrolle der Wissenschaft nicht unterworfenes Verfahren, die Wahrheit zu ermitteln, für sich in Anspruch zu nehmen. Aber auch die einer solchen esoterischen Lehre zustimmenden Forscher selbst haben kaum eine Möglichkeit, sich unter sich kritisch auseinanderzusetzen. Zum mindesten wird sich der kritische Ausgleich der auf gemeinsamem Boden erwachsenden Forschungen nur auf Sekundäres beziehen. Denn die Wesensschauung als solche ist ja absolut, sie unterliegt keiner Korrektur durch induktive Ableitung aus Gegebenheiten. Behauptung steht gegen Behauptung; der eine erschaut dies als Wesen eines Erlebnisses, der andere jenes.

Alle diese Schwierigkeiten fallen weg, wenn wir Husserls Phänomenologie ihres scholastisch-apriorischen Gewandes entkleiden und in ihr den energischen und mit Scharfsinn durchgeführten Versuch sehen, einer modernen deskriptiven Psychologie[1]) zuverlässige begriffliche Grundlagen und ein von der Vermischung mit naturwissenschaftlichen Methoden freies Verfahren zu sichern. Die bisherige Arbeit der Phänomenologie und ihr geschichtliches Recht lässt sich, wie wir bereits gesehen haben, ohne Schwierigkeit unter diesem Gesichtspunkt betrachten. Ihrer völligen Identifikation mit Psychologie steht aber noch ein letzter grundsätzlich wichtiger Gesichtspunkt entgegen, der gesonderte Betrachtung erfordert.

V. Die Voraussetzungslosigkeit der Phänomenologie in ihrem Verhältnis zur Erkenntnistheorie.

Die Psychologie ist nach Husserl eine Erfahrungswissenschaft, die als solche eine philosophische Bearbeitung ihres Erfahrungsgebietes, nämlich eine „systematische, das Psychische immanent erforschende Bewusstseinswissenschaft“, bereits voraussetzt. Diese Wissenschaft ist eben die Phänomenologie. Sie ist die voraussetzungslose Grundlage aller Philosophie überhaupt. Fordert man von einer wissenschaftlichen Philosophie eine erkenntnistheoretische Begründung, und wiederum von einer erkenntnistheoretischen Untersuchung, die ernstlichen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhebt, dass sie dem Prinzip der Voraussetzungslosigkeit genüge,

---

[1]) vgl. hierzu auch H. Maier, Logik und Psychologie, Festschrift für Riehl (1914) S. 360 ff.

so kann dieses Prinzip nach Husserl nicht mehr besagen wollen, „als den strengen Ausschluss aller Aussagen, die nicht phänomenologisch voll und ganz realisiert werden können“.[1]) Die Phänomenologie kann ja dieser Aufgabe genügen, da sie, ohne irgendwelche des Beweises bedürftige Annahmen vorausschicken zu müssen, vorurteilslos nur „reine Gegebenheiten“ beschreibt. Sie liefert damit absolute Anfänge und zuverlässige deskriptive Grundlagen aller Erkenntnis und ermöglicht es dadurch, die Philosophie aus dem Stadium der Unwissenschaftlichkeit in das der „strengen Wissenschaft“ überzuführen.[2])

Wir berühren damit das vielleicht stärkste Denkmotiv der ganzen Phänomenologie. Husserl ist sich bewusst, wie nahe er dem Versuch Descartes' kommt, den universellen Zweifel durch die Reflexion auf ein unmittelbar Gewisses, im Bewusstsein Gegebenes zu überwinden. Es erscheint ja zunächst nur als eine modernere Fassung jenes Cartesianischen Grundgedankens, wenn der Möglichkeit, dass ein Ich in seinem Erlebnisstrom „nur Phantasien“, nur „fingierende Anschauungen“ hätte, der Satz gegenübergestellt wird: „Das Vorschwebende mag ein blosses Fiktum sein, das Vorschweben selbst, das fingierende Bewusstsein ist nicht selbst fingiertes, und zu seinem Wesen gehört, wie zu jedem Erlebnis, die Möglichkeit wahrnehmender und das absolute Dasein erfassender Reflexion“.[3]) Ein Doppeltes charakterisiert aber den wesentlichen Unterschied. An die Stelle des Cartesianischen Zweifels tritt die universelle „Ausschaltung“ oder „Einklammerung“ der gesammten Erfahrungswelt, die nur die Welt des „reinen Bewusstseins“, die „Welt als Eidos“ übrig lässt. Zweitens aber wird das Kriterium der von diesem Ausgangspunkt aus fortschreitenden Erkenntnis nicht rationalistisch in der Klarheit und Deutlichkeit des Denkens, sondern intuitionistisch in der „Wesensschauung“ gefunden. Das zweite dieser Grundmerkmale hat uns bereits eingehend beschäftigt, das erste aber ist durchaus massgebend für die Art der Voraussetzungslosigkeit der Phänomenologie in ihrem Verhältnis zur Erkenntnistheorie.

Dieser wichtige Punkt erhält neues Licht, wenn wir dem Standpunkt der Phänomenologie einen anderen modernen philosophischen

---

[1]) Log. Unt. II, 19.
[2]) E. Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft, Logos 289 ff.
[3]) Ideen S. 85.

Versuch gegenüberstellen, von einem gegebenen Ausgangspunkt möglichst voraussetzungslos die Grundlagen der Philosophie zu entwickeln. Nach dem von R. Avenarius begründeten Empiriokritizismus ist — ähnlich wie bei Husserl die „natürliche Einstellung" — der „natürliche Weltbegriff" der „natürliche Ausgangspunkt alles Philosophierens". Die Weltbegriffe der Philosophie sind nur Variationserscheinungen desselben. Dieser natürliche Weltbegriff zerfällt aber, unter einem formalen Gesichtspunkt betrachtet, alsbald in zwei logisch verschiedenwertige Bestandteile: eine „Mannigfaltigkeit von tatsächlich Vorgefundenem" und eine „Hypothese". Der erstere, der „empiriokritische Befund", scheidet sich wieder in zwei Hauptteile, das „Ich" und die „Umgebung", deren gegenseitige Beziehung unauflöslich ist und daher „empiriokritische Prinzipalkoordination" genannt wird. Der zweite Bestandteil des natürlichen Weltbegriffs besteht darin, „dass ich den mitmenschlichen Bewegungen, welchen, sofern sie nur als ein von meinem örtlichen Standpunkte aus Vorgefundenes betrachtet werden, tatsächlich nur eine mechanische Bedeutung zukommt, eine mehr als mechanische Bedeutung zuschreibe".[1]) Indem nun aber die herrschende Psychologie dieses noch anzunehmende „Amechanische" als „Empfindungen", die ihren Ort im „Gehirn" haben, in uns hineinverlegt, wird durch diese „Introjektion" der ganze natürliche Weltbegriff gefälscht, und es entsteht erst dadurch die ihm fremde Scheidung in eine äussere und innere Welt. Die „Kritik der reinen Erfahrung" soll dann diese Introjektion wieder ausschalten, um den unvariierten natürlichen Weltbegriff wieder herzustellen.[2]) Der Weg aber, auf dem dies geschieht, zeigt, dass schon das „Vorgefundene" im Lichte einer bestimmten Wissenschaft betrachtet wurde.[1]) Die menschlichen Individuen erscheinen als „hochentwickelte Organismen" mit einer „Mehrheit von Teilsystemen", die „Umgebungsbestandteile" als Änderungsbedingungen für den Organismus, das dem Gehirn entsprechende zentrale nervöse Teilsystem C tritt völlig an die Stelle dessen, was dem natürlichen Erkennen etwa als „Ich" oder als Selbstbewusstsein gilt, und das

---

[1]) vgl. R. Avenarius, der menschliche Weltbegriff, Leipzig 1891 S. 144 ff. und „Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie" Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philosophie 1894. 174. 153.

[2]) R. Avenarius, Kritik der reinen Erfahrung 1888, I, VII.

ganze System steht durchaus unter dem Gesichtspunkt der Erhaltung des Gesamtorganismus.[1])

Was also hier herauskommt, ist nicht eine Variationserscheinung des natürlichen Weltbegriffs, sondern eine Beseitigung desselben zugunsten eines andersartigen wissenschaftlichen Weltbegriffs, nämlich des biologischen, der bereits die Art und Weise der Beschreibung des Vorgefundenen bestimmt hat.

VI. Der Begriff der Intention und die Bildertheorie.

Formal dieselbe, wenn auch material eine ganz anders orientierte Vermischung eines natürlichen und eines wissenschaftlichen Weltbegriffs scheint mir nun die Phänomenologie Husserls zu enthalten. „Ich und Umgebung", der „empiriokritischen Prinzipalkordination", entspricht bei Husserl die „Intentionalität". Dieser Begriff schliesst sich an Franz Brentanos Abgrenzung der „psychischen Phänomene" an, der jedes psychische Phänomen „durch das charakterisiert" sein lässt, „was die Scholastiker des Mittelalters die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben, und was wir, obwohl mit nicht ganz unzweideutigen Ausdrücken, die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt (worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist) oder die immanente Gegenständlichkeit nennen würden". Auch für Husserl ist das Bewusstsein eine zusammenfassende Bezeichnung für „jederlei, „„psychische Akte"" oder „„intentionale Erlebnisse"". Es handelt sich dabei aber nicht, wie Brentanos Ausdrucksweise nahelegen könnte, um einen realen Vorgang oder ein reales sich Beziehen, das sich zwischen dem Bewusstsein oder Ich und der „bewussten" Sache abspielen würde, auch nicht um ein Verhältnis zwischen zwei gleicherweise im Bewusstsein real zu findenden Sachen: „Akt und intentionales Objekt". Im intentionalen Erlebnis ist ein Gegenstand „gemeint", es ist auf ihn „abgezielt" „und zwar in der Weise der Vorstellung oder zugleich der Beurteilung usw." und darin liegt nichts anderes, als „dass eben gewisse Erlebnisse präsent sind, welche einen Charakter der Intention haben und speziell der vorstellenden,

---

[1]) Avenarius, Kritik der reinen Erfahrung I, 32 ff. Von der Frage, inwieweit schon in dem Vorgefundenen psychologische Voraussetzungen mitenthalten sind, die, wie mir scheint, zu bejahen ist, (vgl. mein Buch Fries und Kant I, 15 ff.) soll hier abgesehen werden.

urteilenden, begehrenden Intention usw."[1]) Ein solches Erlebnis kann natürlich mit dieser seiner Intention im Bewusstsein vorhanden sein, ohne dass der Gegenstand überhaupt existiert und vielleicht gar existieren kann. „Jupiter stelle ich mir nicht anders vor als Bismarck, den Babylonischen Turm nicht anders als den Kölner Dom, ein regelmässiges Tausendeck nicht anders als einen regelmässigen Tausendflächner".[2]) Damit tritt ein grundwesentlicher Unterschied hervor zwischen Sein als Erlebnis und Sein als Ding. Zum Wesen des Erlebnisses gehört es, dass es in immanenter Wahrnehmung wahrnehmbar ist, zum Wesen eines Raumdinglichen aber, dass es das nicht ist.[3]) Wir bezeichnen daher das Ding als „schlechthin transzendent". Zu dieser prinzipiellen Unterschiedenheit der Seinsweisen, der kardinalsten, die es überhaupt gibt, zwischen Bewusstsein und Realität, zwischen Immanenz und Transzendenz, gehört aber auch ein „prinzipieller Unterschied der Gegebenheitsart". Ein Ding nehmen wir dadurch war, dass es „sich abschattet" nach seinen verschiedenen Bestimmtheiten. Ein Erlebnis, ein Gefühlserlebnis z. B. schattet sich nicht ab. „Blicke ich darauf hin, so habe ich ein Absolutes, es hat keine Seiten, die sich bald so bald so darstellen könnten."[4])

Die erkenntnistheoretische Bedeutung der Intentionalität wird noch deutlicher nach der negativen Seite in der Ablehnung jeglicher „Bilder-" oder „Zeichentheorie". Wenn man sagt: „Draussen" ist das Ding selbst, im Bewusstsein ist als sein Stellvertreter ein Bild, so übersieht man völlig den wichtigsten Punkt, nämlich, „dass wir im bildlichen Vorstellen auf Grund des erscheinenden „„Bildobjekts"" das abgebildete Objekt (das „„Bildsujet"") meinen."[5]) Die Bildertheorie vermag ja nicht zu erklären, wie „wir über das im Bewusstsein allein gegebene „„Bild"" hinauskommen und es als Bild auf ein gewisses bewusstseinsfremdes Objekt zu beziehen vermögen". Auch die gegenseitige Ähnlichkeit, die zwischen Bild und Sache behauptet wird, macht ja das eine nicht zum Bilde des andern. Das Bewusstsein selbst müsste dem wahrnehmungsmässig ihm erscheinenden Objekt erst die „Geltung" oder „Bedeutung" eines Bildes verleihen. Die Auf-

---

[1]) Log. Unt. II, 366 ff.
[2]) Log. Unters. I, 373. vgl. Ideen S. 64 f.
[3]) Ideen S. 76 ff.
[4]) Ideen S. 81. 76 ff.
[5]) Log. Unt. II, 422 ff. Ideen S. 78 ff. 99. 186.

fassung als Bild setzt also selbst schon ein dem Bewusstsein intentional gegebenes Objekt voraus, und würde offenbar auf einen unendlichen Regress führen, da das Objekt selbst immer wieder durch ein Bild konstituiert sein müsste. Auch die Zeichentheorie unterliegt demselben Einwand. Denn auch sie setzt ein „fundiertes Aktbewusstsein“ voraus, damit das Zeichen auf den Gegenstand bezogen werde. Es ist überhaupt ein schwerer Irrtum, wenn man „einen reellen Unterschied zwischen den „„bloss immanenten““ oder „„intentionalen““ Gegenständen auf der einen und ihnen ev. entsprechenden „„wirklichen““ und „„transzendenten““ Gegenständen auf der anderen Seite macht“. Man braucht es vielmehr nur auszusprechen, und jedermann muss es anerkennen: dass „der intentionale Gegenstand der Vorstellung derselbe ist wie ihr wirklicher und gegebenenfalls ihr äusserer Gegenstand, und dass es widersinnig ist, zwischen beiden zu unterscheiden. Der transzendente Gegenstand wäre gar nicht Gegenstand dieser Vorstellung, wenn er nicht ihr intentionaler Gegenstand wäre.“[1])

Damit ist die erkenntnistheoretische Stellung oder — wie wir im Sinne der Phänomenologie besser sagen würden — die nicht-erkenntnistheoretische oder vor-erkenntnistheoretische Stellung der Phänomenologie mit aller wünschenswerten Schärfe gekennzeichnet.

Knüpfen wir zunächst an die Polemik gegen die Bildertheorie an, so läge es nahe, zuvörderst daran zu erinnern, dass die Ansicht, unsere Wahrnehmung könne an die Dinge nur herankommen durch blosse „Abschattungen“ derselben, während Erlebnisse sich nicht „abschatten“, doch mit der Bildertheorie recht viel Ähnlichkeit hat, sofern der Schatten als ein auf die Umrisslinien reduziertes Bild des „Abgeschatteten“ betrachtet werden kann. Unser Interesse ist jedoch in erster Linie der tieferen Frage zugewandt, inwieweit es der Phänomenologie hier gelungen ist, falschen, in das Verhältnis von Ding und Wahrnehmung hineingetragenen Voraussetzungen eine voraussetzungslose Erfassung der „Gegebenheiten“ gegenüberzustellen; und diese Frage wiederum hängt aufs engste zusammen mit der andern nach dem Verhältnis der naiven und der wissenschaftlichen Betrachtungsweise, des „natürlichen“ und des „wissenschaftlichen Weltbegriffs“. Es zeigt sich nämlich, dass die hier vorgebrachten Einwände gegen eine richtig ver-

---

[1]) Log. Unters. II, 424 f.

standene Bilder- oder Zeichentheorie sich nur dann als triftig erweisen, wenn beide Betrachtungsweisen mit einander vermischt werden, dass sie aber bei reinlicher Scheidung derselben sich auflösen.

Greifen wir irgend ein Beispiel heraus. „Vor mir liegt im Halbdunkel dieses weisse Papier. Ich sehe, ich betaste es. Dieses wahrnehmende Sehen und Betasten des Papieres . . . ist eine cogitatio, ein Bewusstseinserlebnis. Das Papier selbst mit seinen objektiven Beschaffenheiten, seiner objektiven Lage zu dem Raumdinge, das mein Leib heisst, ist nicht cogitatio, sondern cogitatum, nicht Wahrnehmungserlebnis, sondern Wahrgenommenes. Nun kann ein Wahrgenommenes selbst sehr wohl Bewusstseinserlebnis sein; aber es ist evident, dass so etwas wie ein materielles Ding, z. B. dieses im Wahnehmungserlebnis gegebene Papier, prinzipiell kein Erlebnis ist, sondern ein Sein von total verschiedener Seinsart.“ [1]) Dass dieses von mir wahrgenommene Papier als „materielles Ding“ „ein Sein von total verschiedener Seinsart“, eben so wie ich es wahrnehme, ein transzendentes Ding sei, kann ich doch nur behaupten, wenn ich mich in den Standpunkt des naiven Denkens hineinversetze. Tue ich das aber, so muss ich es auch mit voller Konsequenz tun. Für das naive Denken existiert dieses Ding „ausserhalb“ des Wahrnehmenden. Von einem „Bild“ ist erst die Rede, wenn das Ding nicht mehr wahrgenommen, nicht mehr gesehen, gehört, betastet wird. Er kann sich davon ein Bild machen, das dem wahrgenommenen Ding ähnlich ist. Diese Ähnlichkeit stellt aber nicht Bild und Sache auf die gleiche Stufe, so dass sie vertauschbar wären; denn das Bild ist ja in ihm. Kommt er in den Fall, das Bild mit dem Ding selbst zu vergleichen, so ist die Auswahl dessen, was er „meint“, eben durch die Ähnlichkeit des „Inhalts“, der für ihn mit dem „Gegenstand“ zusammenfällt, gegeben, das Ding selbst aber dadurch hinreichend charakterisiert, dass es „draussen“ ist. Auch ein unendlicher Regressus braucht nicht zu entstehen; denn das Bild ist ja doch nur deshalb nötig, weil der Gegenstand selbst nicht da ist; das Bild selbst bedarf dieser Vermittlung nicht.

Gehen wir nun von hier zur wissenschaftlichen Betrachtungsweise über, so sehen wir dabei ab von den ältesten Bildertheorien, von der Erklärung der sinnlichen Wahrnehmung durch Empedokles

---

[1]) Ideen S. 61 f.

und Demokrit aus den in die Sinnesorgane eindringenden, von den Dingen sich ablösenden Bilderchen. In einer Kants Philosophie geschichtlich voraussetzenden Erörterung können wir von dem Verhältnis zwischen Ding und Wahrnehmung nicht reden, ohne uns der Abhängigkeit des „Dinges“ von uns, den Wahrnehmenden, von unseren Anschauungs- und Denkformen bewusst zu sein. Der Gegenstand der Erkenntnis wird mit Notwendigkeit zum Problem. Dem entgeht auch der Gegenstand nicht, den wir „meinen“. Reden wir einmal von „intentionalen Erlebnissen“ und sind alle Erlebnisse als etwas „Bewusstes“ erkannt, so stehen wir bereits auf dem Boden des Kantischen Grundgedankens, und wir können von der in jenen Erlebnissen enthaltenen Gegenstandsbeziehung nicht mehr so sprechen, als ob der damit „gemeinte“ Gegenstand unabhängig von unserem Vorstellen und Denken gegeben wäre. Auch die „Wesensschauung“ kann sich dem nicht entziehen, auch ihr muss der Gegenstand zum Problem werden, nachdem er einmal im intentionalen Erlebnis als miterlebt angesehen und damit in den subjektivierenden Prozess hineingezogen ist. Um eine blosse Beschreibung von Gegebenem kann es sich dann nicht mehr handeln; denn das „Gegebene“, das „Objekt“ der Wahrnehmung ist seinem Inhalt nach ja bereits als Geist von unserem Geiste erkannt. An die Stelle der blossen Deskription tritt, wie Natorp in einer Auseinandersetzung mit Husserl sagt,[1]) die „Rekonstruktion“. Die Gegenstandsbeziehung von dieser Konsequenz loszulösen, wäre nur dann möglich, wenn wir auf dem Standpunkt der naiven Betrachtungsweise stehen blieben, für die Inhalt und Gegenstand der Wahrnehmung samt allen Empfindungsdaten „ausserhalb“ unseres Bewusstseins gegeben sind. Damit aber fiele die ganze „Erlebnis“-lehre dahin.

Kehren wir ferner nochmals zu der Bilder- und zu der Zeichentheorie (von welchen die letztere nur für die wissenschaftliche Betrachtungsweise in Betracht kommt) zurück, so zeigt sich, dass auch gegenüber einer konsequent durchgeführten wissenschaftlich-erkenntnistheoretischen Betrachtungsweise wenigstens die hier angeführten Einwände sich nicht als stichhaltig erweisen. Stellen wir uns z. B. auf den Kantischen Standpunkt und nehmen an, die unmittelbare Beziehung einer Erkenntnis auf Gegenstände in der Anschauung sei nur dadurch möglich, dass der „Gegenstand

---

[1]) P. Natorp, Allgemeine Psychologie I (1912) S. 286 ff. 33 ff.

das Gemüt auf gewisse Weise affiziere", so fallen im Augenblick der Anschauung „Bild" oder „Zeichen" des Gegenstandes mit diesem selbst zusammen; in der Reproduktion aber liegt die Beziehung auf den Gegenstand allerdings nur in der Ähnlichkeit des „Bildes" mit diesem selbst oder in der Vertretung desselben durch das „Zeichen", was sich auch darin zeigt, dass das „Bild" oder „Zeichen" irrtümlich auch auf einen andern ähnlichen Gegenstand bezogen werden kann. Ein unendlicher Regressus ist nicht die notwendige Folge, da die Vertretung des Gegenstandes durch ein Bild oder Zeichen durch die Abwesenheit einer äusseren „Affektion" bedingt ist, eine Vertretung der Vertretung aber unnötig erscheint. Um die sonstigen erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten, die zweifellos einer solchen Vorstellungsweise anhaften, handelt es sich hier nicht. Es sollte nur gezeigt werden, dass eine kritische Auseinandersetzung mit der Bildertheorie nicht mit Notwendigkeit auf die Lehre von der Intention führt, dass vielmehr die sich hierbei herausstellenden Schwierigkeiten aus einer Vermischung des naiven und des wissenschaftlich-erkenntnistheoretischen Standpunktes entstehen, indem einerseits der „Gegenstand" als ein von seiner Vergegenwärtigung unabhängiges Etwas, andererseits die Wahrnehmung des „Gegenstandes" im Ganzen als ein Bewusstseinserlebnis betrachtet wird.

Dadurch wird aber zugleich die Voraussetzungslosigkeit der Phänomenologie an einem wichtigen Punkte eingeschränkt. Das „absolute Sein des Immanenten", das als solches die unmittelbare „Wesensschauung" als Grundlage aller Wissenschaft ermöglicht, entlehnt seine Absolutheit dem Gegensatz gegen das „bloss phänomenale Sein des Transzendenten". Das letztere ist aber weder als „Transzendentes", als „Ding" im naiven, noch als „Transzendentes" im erkenntnistheoretischen Sinn „bloss phänomenal". Es erhält diesen Charakter erst, indem in die voraussetzungslose Betrachtung der „Gegebenheiten" beim Übergang von der „natürlichen" zur „phänomenologischen Einstellung" ein ganz bestimmter Begriff des „Erlebnisses" hereinkommt. Wir sehen also: wie in dem andern hervorragenden Versuch, vorurteilslos vom „Vorgefundenen" auszugehen, in demjenigen von Avenarius in die Beschreibung sich mehr und mehr eine — man möchte sagen biologisierende Betrachtungsweise mischt, so ist es hier eine — erkenntnistheoretisch gewiss mögliche, aber mit dem „natür-

lichen Weltbegriff“ nicht übereinstimmende — psychologisierende[1]) Betrachtungsweise, welche die Beschreibung des unmittelbar Gegebenen fast unmerklich in einer bestimmten Richtung modifiziert.

VII. Die Notwendigkeit eines im „praktischen Realismus“ gegebenen voraussetzungslosen Ausgangspunktes.

Aber auch hier, wie in dem früher besprochenen Eintreten der Phänomenologie für eine der Naturwissenschaft gegenüber selbständige deskriptive Psychologie, liegt ein Denkmotiv zu Grunde, dessen Befriedigung in einer so geschlossenen logisch-systematischen Form an sich schon der Phänomenologie ihre Bedeutung und ihr geschichtliches Recht sichert. Beschäftigt sich die Erkenntnistheorie mit den im Erkennen als solchem liegenden Voraussetzungen alles Wissens, so ist es eine um so wichtigere Frage, inwiefern sie selbst voraussetzungslos sein oder auf voraussetzungslose Anfänge sich gründen kann. In keinem Falle wird sie dabei umhin können, irgendwie von „Gegebenheiten“, zum mindesten von dem Erkennen, ihrem Gegenstand, als „Gegebenheit“ auszugehen.

Dies tritt selbst in einer Erkenntnistheorie, die jeden empirischen Einschlag in der Begründung so sorgfältig zu meiden sucht, wie die Kantische, deutlich hervor. Sucht Kant die Erkenntnisprinzipien als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung oder — was hier dasselbe bedeutet — der Erfahrungserkenntnis nachzuweisen, so ist diese Beweisführung nur dann triftig, wenn Erfahrung möglich sein muss, nämlich, weil sie wirklich ist. Die Erfahrung als eine „Urtatsache“, wie Kuno Fischer sagt,[2]) bildet daher den Ausgangspunkt der Kantischen Erkenntnistheorie, und zwar „Erfahrung“ nicht etwa bloss im empirischen Sinne des „Rohstoffs sinnlicher Eindrücke“, sondern in dem prägnanten Sinne der bereits erfolgten Verarbeitung dieses Rohstoffs durch die Verstandestätigkeit, da ja ihr Vorhandensein in diesem Sinne von der transzendentalen Deduktion der Kategorien vorausgesetzt wird. Da aber diese Erfahrung doch auch nicht, ohne einen unerträglichen Zirkel hervorzurufen, die philosophisch bearbeitete und

---

[1]) im weitesten auch die Phänomenologie mit umspannendem Sinne.

[2]) K. Fischer, Kritik der Kantischen Philosophie S. 91, 99 ff. Ähnlich, wenn auch von anderem Standpunkt aus A. Riehl, Philos. Kritizismus I, 303: „der Begriff der Erfahrung ist der feste Grund, die einzige Voraussetzung der Kantischen Erkenntnistheorie.“

in ihre Bestandteile bereits gesonderte Erfahrung des Erkenntnistheoretikers sein kann, so muss es, als Ausgangspunkt wenigstens, die vorwissenschaftliche, oder besser vor-erkenntnistheoretische, die „gemeine" Erfahrung sein, und es vollzieht also auch die theoretische Vernunft, prinzipiell betrachtet, wie die „praktische" bei Kant etwas wie einen „Übergang" von der „gemeinen" „Vernunfterkenntnis" zur „philosophischen".[1])

Wir haben diesen Gedankengang, insbesondere die Frage, wie sich dazu der apriorische Charakter der Erkenntnisprinzipien verhält, hier nicht weiter zu verfolgen.[2]) Wir stellen nur fest, dass auch bei modernen Forschern, auch bei solchen, bei denen sich keinerlei Zugeständnisse an den Empirismus vermuten lassen, sich die Unvermeidlichkeit eines solchen Ausgangspunktes verfolgen lässt. Als Beispiel sei Rickert angeführt, der die Notwendigkeit eines von der Erkenntnistheorie vorausgesetzten Objektes, nämlich eben des Erkennens selbst, stark betont.[3]) Ob dieses Erkennen das Erkennen der Einzelwissenschaften oder des praktischen Lebens ist, macht wenigstens in dem prinzipiellen Verhältnis zur Erkenntnistheorie keinen wesentlichen Unterschied. Auch der Einzelforscher steht als solcher auf dem „naiven" oder „natürlichen" Standpunkt. Auch solche Erkenntnistheoretiker, die, wie z. B. Külpe, ausdrücklich bei ihrer Untersuchung die Einzelwissenschaften zu Grunde legen, um das in ihnen vorgefundene Verfahren der „Realisierung" zu erforschen,[4]) setzen daher als Ausgangspunkt das von der erkenntnistheoretischen Reflexion noch nicht berührte Erkennen voraus. Aber auch der erkenntnistheoretisch Reflektierende selbst sieht sich genötigt, immer wieder zu diesem Ausgangspunkt zurückzukehren. Ob er nun ausdrücklich das Erkennen selbst zum Gegenstand seiner Untersuchung macht oder in regressivem Verfahren gleichsam hinter dasselbe auf seine Bedingungen zurückgeht: will er nicht ständig unbegründete An-

---

[1]) vgl. die Überschrift des I. Abschnitts der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten": Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis zur philosophischen.

[2]) Ich muss auch hierfür auf mein Buch über „Fries und Kant" I, 30 ff. verweisen.

[3]) H. Rickert, Zwei Wege der Erkenntnistheorie, Transzendentalpsychologie und Transzendentallogik. Kantstudien XIV, H. 2, S. 4 f.; ders. Der Gegenstand der Erkenntnis, 2. A. (1904) S. 1 f.

[4]) O. Külpe, Die Realisierung, ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften I (1912) S. 2 ff.

nahmen in seine Theorie hineintragen, so muss er sich immer wieder vergegenwärtigen, was Erkennen, unbeeinflusst von der Theorie von ihm selbst, ist. Und er kann dies; denn so weit er sich auch in seiner Wissenschaft von dem natürlichen Standpunkt entfernt haben mag, im praktischen Leben sieht er sich doch immer im Banne der natürlichen Auffassung, die man auch als „naiven Realismus“ bezeichnet hat, die man aber, sofern sie auch für den, der sie wissenschaftlich überwunden hat, im praktischen Leben weiterbesteht, besser als praktischen Realismus bezeichnen würde.

In welcher Weise dieser „praktische Realismus als Ausgangspunkt“, der also nicht bloss die Anfänge, sondern die gesamte erkenntnistheoretische Reflexion begleitet, von dieser selbst bearbeitet wird, haben wir hier nicht weiter zu verfolgen. Wir heben nur zwei Folgerungen hervor, die sich für die in unseren Erörterungen berührten prinzipiellen Fragen ergeben. Erstens, dass die Erkenntnistheorie nicht bloss Psychologie sein kann, da sie sonst gerade die im praktischen Realismus stets sich findende Annahme eines vom Subjekt und allen seinen Vorstellungen unabhängigen Seins als Möglichkeit im voraus ausschalten würde; zweitens, dass für sie die Psychologie — wobei vorläufig unentschieden bleiben mag, ob in der Form z. B. der Husserlschen Phänomenologie oder der Rickertschen Transzendentalpsychologie oder irgend einer empirischen Psychologie — eine umfassende Bedeutung haben muss, da eine Theorie des Erkennens ohne genaue Kenntnis des nach dem praktischen Realismus „im“ Subjekt vor sich gehenden Erkenntnisprozesses nicht denkbar ist. Die Psychologie setzt allerdings die Erkenntnistheorie voraus — aber nur in der systematischen Ordnung der Wissenschaft, nicht in ihrem Betrieb, in dem Letzteren schon deshalb nicht, weil ihre wichtigsten Vorgänge, die an das praktische Leben anknüpfenden Vorstellungen, Gefühle, Wollungen nur denselben praktischen Realismus voraussetzen, der auch den Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie bildet, und in ihrer Tatsächlichkeit durch keine erkenntnistheoretische Zerstörung dieses Standpunktes berührt werden. Dagegen bleibt die Anwendung etwaiger erkenntnistheoretischer Ergebnisse auf ihre Erkenntnis als solche ebenso vorbehalten, wie die Erkenntnistheorie selbst, die einem ähnlichen Zirkel verfällt, sich vorbehalten muss, ihre Ergebnisse auf ihre eigene Untersuchung anzuwenden.

Dieser Vorbehalt setzt allerdings wiederum voraus, dass es einen von der Untersuchung selbst noch unberührten Ausgangspunkt gibt und bestätigt damit die Notwendigkeit, von dem auszugehen, was wir als praktischen Realismus bezeichnet haben. Für eine erkenntnistheoretische Reflexion, die ohne ein von ihr selbst noch unberührtes „Gegebenes" sich selbst untersuchen wollte, wäre jener Zirkel unüberwindlich.

Die Erkenntnistheorie als Wissenschaft wird diesen ihren eigenen Ausgangspunkt zerstören, aber sie kehrt doch ständig zu ihm zurück und orientiert sich an ihm. Wie dem Astronomen die scheinbare Bewegung der Himmelskörper, deren Wahrnehmung er mit dem Laien teilt und deren Schein er durchschaut, immer wieder zum Ausgangspunkt und zur steten Orientierung dient, um das Universum wissenschaftlich zu durchmessen, so muss der Denker von der Höhe seiner Abstraktionen immer wieder zum „natürlichen Weltbegriff" zurückkehren, der ihm, obwohl er seine Unhaltbarkeit durchschaut, nicht bloss in seinen Handlungen der selbstverständliche Schauplatz, sondern auch in seinen tiefsten Forschungen und kühnsten Ideen Ausgangspunkt und Orientierungsmittel bleibt.

Wesen und Erscheinung.[1]

Von Johannes Maria Verweyen (Bonn).

Die Vereinheitlichung und Synopsie, welche die Philosophie an den Einzelwissenschaften vorzunehmen pflegt, lässt sich in fruchtbringender Weise auch auf das Totale der philosophischen Erkenntnis selbst anwenden. Man sieht dabei, dass auch innerhalb des wissenschaftlichen Denkens über das Allgemeine wiederum ein synthetisches Prinzip gleichsam in höherer Potenz zur Anwendung kommen kann. Die Struktur des philosophischen Gebäudes enthält nämlich in den verschiedenen Schichten das formal gleiche Schema, nach dem eine material ganz verschiedenen philosophischen Disziplinen angehörende Gedankenreihe verläuft, — sowohl systematisch in der jeweils gegenwärtigen Philosophie als auch historisch mit Rücksicht auf inhaltliche Wandlungen in der Ausgestaltung prinzipieller Gedanken. Ein lehrreiches Schema der angedeuteten Art ist der Gegensatz von Wesen und Erscheinung, der uns im folgenden beschäftigen soll.

Seit den Tagen der Eleaten ist eine metaphysische Zweiweltentheorie in der philosophischen Wissenschaft heimatberechtigt. Sie erhebt sich auf der Grundlage eines erkenntnistheoretischen Dualismus. Dem Diesseits der Sinnenwelt tritt das Jenseits einer Gedankenwelt gegenüber. Aus dem logischen Prinzip des Widerspruchs werden tiefsinnige Sätze wie diese deduziert: Das Seiende ist und das Nichtseiende kann nicht einmal gedacht werden. Das Seiende ist ewig; wäre es geworden, dann entweder aus einem Seienden oder Nichtseienden. Der erste Fall führte zur Anerkennung eines ewigen Seins, der zweite zu einem logischen Wider-

---

[1]) Ein Vortrag, gehalten in der vom Verfasser geleiteten philosophischen Abteilung der Bonner Freistudentenschaft.

spruch. Die eleatische Weisheit berührt sich enge mit dem Erbgut altindischer Gedanken: es existiert nur Ein wahres Wesen, das, durch den Schleier der Maya verhüllt, als eine Vielheit erscheint. Vor allem durch Platon ist dem abendländischen Denken die Gegenüberstellung von wahrer jenseitiger und trügerischer diesseitiger Welt vertraut geworden. Die ewigen, ungewordenen und unveränderlichen Ideen als das ‚wahrhaft Seiende' gelten als wesenhafte Urbilder ihrer unvollkommenen erscheinenden Abbilder, als die reinen Gestalten, nach deren ungetrübter Anschauung der in die Erscheinungswelt verstrickte Mensch sich sehnt. In ihrer konkreten Ausprägung von mannigfaltiger Verschiedenheit, zielten doch alle metaphysischen Bemühungen der Folgezeit auf eine Bestimmung des Wesens der uns erscheinenden Welt. Sozusagen alle Prinzipien der Menschennatur gelangten in buntem Wechsel zu der Würde metaphysischer Ausweitung: der Geist oder Logos, die Phantasie, das Gefühl, der Wille, der Trieb und noch vieles andere.

Unter dem Gesichtspunkt, der uns im gegenwärtigen Zusammhang beherrscht, heben sich die metaphysischen Systeme deutlich von einander ab, je nachdem sie das Wesen der Welt gleichsam in erster oder zweiter Potenz deuten. Bei einem metaphysischen Prinzip ersten Grades langt man rascher an, als mancher Positivist sich träumen lässt. Es genügt dazu der Begriff einer schaffenden Natur, des Alls, des unsichtbaren Quells der Erscheinungen, die uns umfangen. Eine einfache Anwendung des Kausalgedankens auf die Erscheinungswelt genügt, um von Begriffen wie Weltgrund sinnvoll zu reden, um der natura naturata eine natura naturans zugrunde zu legen. Bei der ewig sich entwickelnden, immer neu sich offenbarenden natura naturans blieb die Metaphysik des strengen Theismus nicht stehen. Sie dachte sich dieselbe abermals abhängig von einem höheren Prinzip, von der ewigen, unveränderlichen, mit Freiheit schaffenden seligen Gottheit, verfiel dabei indes der gewaltigen, übrigens in jeder Metaphysik in irgend einer Form wiederkehrenden Schwierigkeit, die Ewigkeit des schaffenden Prinzips mit der Zeitlichkeit seiner Äusserungen widerspruchslos zu verneinen. Aus dem Gedanken göttlicher Allursächlichkeit folgte ohne weiteres, dass die ganze Fülle endlicher Erscheinungen von der Kraft göttlichen Wesens durchflutet wird. Nicht dagegen folgte aus jener die Wesensgleichheit von Gott und Welt. Die Formel: Gott und Welt bilden ein einziges Wesen ist vielmehr charakteristisch für den Pantheismus. Aber trotz des von ihm verfochtenen substantiellen

Gegensatzes von Gott und Welt eignet auch dem Theismus ein dynamisch-pantheistisches Moment: Gottes Kraft herrscht überall. Im Erleben vieler, nicht aller, Mystiker freilich flossen die begrifflichen Gegensätze in einander, verschmolzen Gottheit und die sich ganz in sie versenkende Menschenseele. Begreiflich daher, dass sich zu allen Zeiten intellektualistisch gerichtete Orthodoxie gegen jene mystische Verschwommenheit und ihre vermeintliche Entwürdigung des Gottesgedankens wandte: von den Tagen Meister Eckharts bis zu Jatho. — Neben dem Ausgleich göttlicher Ewigkeit und zeitlicher Weltschöpfung, rang der spekulative Theismus zu allen Zeiten mit der Schwierigkeit, göttliche Heiligkeit mit menschlicher Sünde auszugleichen. Die ganze Endlichkeit das geschaffene Werk eines unendlich vollkommenen Wesens, eines actus purus, in dem essentia und existentia, Wesenheit und Dasein eins, eines Wesens also von reiner Bestimmtheit, wie schon Aristoteles lehrte — bedeutete dies nicht, das metaphysische Prinzip auch für die Unvollkommenheiten in der Welt verantwortlich machen, den heiligen Gott für Sünde und Verbrechen aller Art? Bekannt ist, wie sich der erste deutsche Philosoph mit der Frage: unde malum? im Banne christlich-scholastischer Tradition abfand. Noch bei Leibniz jene alte, von Augustinus im Anschluss an griechische Lehren mit Eifer verfochtene These, das Böse sei im Grunde gar nichts Reales, vielmehr ein blosses Negatives, Fehlendes. Somit sei es auch nicht kausal verbunden mit dem ens realissimum, es beruhe überhaupt nicht auf einer causa efficiens, sondern auf einer causa deficiens. Diese aber sei keine andere als der freie Wille des Menschen. Man sieht, welche ungeheure Bedeutung dem liberum arbitrium indifferentiae innerhalb theistischer Metaphysik zukommt, ja innerhalb jeder Denkweise, die den Menschen von einer restlosen Umklammerung durch das metaphysische Wesen befreien, es zu eigener metaphysischer, nooumenaler, wesenhafter Selbständigkeit erheben möchte.

Desgleichen ist die metaphysische Lehre von der menschlichen Unsterblichkeit bei manchen Denkern bestimmt durch den Gegensatz des uns beschäftigenden Begriffspaares. Auch in diesem Punkte trägt das altindische Denken typischen Charakter. Verdeutlichen wir uns diesen Zusammenhang durch einen Blick auf den Philosophen, der im 19. Jahrhundert zum ersten Male den Strom indischer Welt- und Lebensdeutung nach Europa hinüberleitete. Schopenhauer bezeichnet es als den Kern der

Kantischen Philosophie, dass alles, was wir unter den Bedingungen von Raum und Zeit wahrnehmen, blosse Erscheinung ist, ohne dass wir die Dinge, wie sie an sich selbst, d. h. unabhängig von unserer Wahrnehmung sein mögen, erkennen. Von der Fortdauer unseres individuellen Daseins reden, bedeutet ihm daher eine metabasis eis allo genos, ein Übertragen der Formen der Erscheinung auf das Ding an sich. Tod und Vernichtung seien zweierlei. Im Tode gehe allerdings das Bewusstsein unter, hingegen keineswegs das, was bis dahin dasselbe hervorgebracht hatte. Vielmehr versetze uns der Tod gerade in den Zustand des Dinges an sich, im Gegensatz zur Erscheinung. „Würde in diesem unserm Urzustande die Beibehaltung jenes animalen Bewusstseins uns sogar angeboten, so würden wir es von uns weisen, wie der geheilte Lahme die Krücken. Wer also den bevorstehenden Verlust dieses zerebralen, bloss erscheinungsmässigen und erscheinungsfähigen Bewusstseins beklagt, ist den Grönländischen Konvertiten zu vergleichen, welche nicht in den Himmel wollten, als sie vernahmen, es gebe daselbst keine Seehunde." So redet Schopenhauer von der Unzerstörbarkeit unseres ‚wahren' oder eigentlichen Wesens. Menschen als Individuen kommen und gehen auf der Bühne der Erscheinungen, die ihnen zugrunde liegende Urkraft bleibt dieselbe. „Ob die Fliege, die jetzt um mich summt, am Abend einschläft und morgen wieder summt, oder ob sie am Abend stirbt und im Frühjahr, aus ihrem Eie entstanden, eine andere Fliege summt, das ist an sich dieselbe Sache: daher aber ist die Erkenntnis, die solches als zwei grundverschiedene Dinge darstellt, keine unbedingte, sondern eine relative, eine Erkenntnis der Erscheinung, nicht des Dinges an sich." Wahres Wesen und blosse Erscheinung verhalten sich also hiernach logisch wie das metaphysisch gedachte Allgemeine zu dem phänomenal-empirischen Besonderen oder Individuellen; so zwar, dass allen phänomenalen Individuen eine Gattungs-Allgemeinheit als allgemeinere Idee oder Objektivation des allgemeinsten Prinzips, des Willens, entsprechen soll. Die Besonderung oder Individualisierung des Allgemeinen beider Grade bleibt dabei ein irrationales Faktum. Wird zunächst in der Vielheit individueller und vergänglicher Erscheinungsdinge das Wesenhafte des allgemeinen und zeitlosen Willens intuitiv erfasst, dann führt natürlich kein rationeller Weg mehr von der Einheit des Willens zu der Vielheit seiner Erscheinungen. Dass und wie vollends die Idee „durch Eingehen in die Zeit auseinandergezogen" und dadurch Gattung

wird, bleibt metaphysisches Geheimnis. Lehrreich ist ferner die Einsicht in den Zusammenhang zwischen Schopenhauers metaphysischer Unsterblichkeitslehre und seiner Erkenntnislehre. Das Verständnis der Unzerstörbarkeit unseres Wesens fällt für ihn zusammen mit der Erkenntnis, dass wir im Grunde mit der Welt vielmehr eins sind, als wir gewöhnlich denken: ihr inneres Wesen ist unser Wille; ihre Erscheinung ist unsere Vorstellung. Bei dieser Überzeugung von der Wesens-Identität des Makrokosmos und Mikrokosmos weiss sich Schopenhauer in Übereinstimmungen mit Kants „unsterblicher" und „grosser" Lehre von der Idealität der Zeit und der alleinigen Realität des Dinges an sich. Für solche Betrachtung verlieren dann Begriffe wie Anfangen, Aufhören und Fortdauern ihre Anwendung auf das „Wesen an sich der Dinge", um sich nur noch auf die Form unserer Erkenntnis, d. h. auf blosse Erscheinungen, zu beziehen.

Den Wandlungen des metaphysischen Begriffs der wahren Welt hat Nietzsche einmal einen interessanten Ausdruck gegeben.[1]) Eine seiner Schriften, die in einer grossen Kriegserklärung ewige Götzen, nicht blosse Zeitgötzen, aushorchen will, sie skizziert auch die in sechs Stadien verlaufende Geschichte des Irrtums: „Wie die wahre Welt endlich zur Fabel wurde". Gelte im ersten durch Plato vertretenen Stadium die wahre Welt als erreichbar für den Weisen, den Frommen, den Tugenhaften, so in dem zweiten christlichen als unerreichbar für jetzt, aber versprochen für die Zukunft. Kant — drittens — hülle die alte Sonne schon in Nebel und Skepsis. Es ertöne nunmehr der Hahnenschrei des Positivismus, und die unerreichbare, unbeweisbare und unversprechbare, bisher noch lediglich als Trost und Verpflichtung gedachte Welt verliere — viertens — als etwas gänzlich Unbekanntes ihre verpflichtende Kraft. Nachdem — fünftens — unter der „Schamröte Platos und dem Teufelslärm aller freien Geister" die überflüssig gewordene und „folglich" widerlegte Idee beseitigt sei, verkündige endlich — sechstens — Zarathustra auf dem Höhepunkte der Menschheit: „Mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft." Indes, so einfach vollzieht sich dieser Prozess der Abschaffung

[1]) Dass G. Teichmüllers Buch ‚Die wirkliche und die scheinbare Welt' (1882) Nietzsches Perspectivismus stark beeinflusst hat, darauf hat — wohl zum ersten Male — H. Nohl aufmerksam gemacht. (Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik Bd. 149, S. 106 ff

doch nicht. Jedenfalls bedeutet blosses Dekretieren noch kein Begründen. Zudem bietet das Problem der wahren Welt Aufgaben schwieriger erkenntnistheoretischer Natur.

Überhaupt mündet die metaphysische Beziehung zwischen Wesen und Erscheinung in die Erkenntnistheorie. Die Erörterung und Aufdeckung jener schliesst eine ganz bestimmte Stellungnahme zu dieser in sich, und umgekehrt. Unser Begriffspaar findet seinen Oberbegriff in dem Wirklichen, dessen Bestimmung verschiedene Stufen des Bewusstseins durchlaufen kann, und zwar die folgenden.[1] Auf der ersten Stufe findet überhaupt noch keine Unterscheidung zwischen Wesen und Erscheinung statt. Auf der zweiten wird bereits ein an sich Seiendes als das Wahrgenommene von dem nur Geträumten oder Eingebildeten unterschieden. Auf der dritten findet eine Zerlegung der Wahrnehmungswelt statt in zwei Faktoren, in objektive an sich seiende und subjektive, in unserer Organisation liegende. Man spricht jetzt von der Subjektivität der Sinnesqualitäten. Die vierte Stufe zeitigt die Erkenntnis, dass auch das zuletzt gewonnene an sich Seiende in gewissem Sinne eine Leistung des Subjekts ist. Die überindividuelle, gesetzmässige Natur dieses an sich Wirklichen ruft endlich auf der fünften Stufe des Bewusstseins die Frage nach ihrem Grund hervor. Hier scheiden sich die Lager je nach ihrer Betrachtung, ihrer Einstellung. Die Einen beharren bei dem Erkenntnisgrund, die andern suchen den Realgrund. Die Einen bleiben logisch — erkenntnistheoretisch gerichtet, die anderen schreiten zu metaphysischer Bestimmung fort. Für beide entsteht, obzwar in verschiedener Deutung und Lösung, das Problem des Zusammenhangs zwischen dem vorausgesetzten Wesen und seiner Erfassung durch uns.

Die eben bezeichnete Problemlage macht sich charakteristisch geltend bei der neueren Kant-Interpretation. Dreht sie sich doch im wesentlichen um die transzendental-logische Deutung einerseits und die Zulassung eines metaphysischen an sich Seienden anderseits. Kant ist gemäss seinem eigenen Ausspruch der letzte, der dem Interpreten das Recht streitig macht, einen Denker besser zu begreifen, als dieser sich selbst verstand. Anderseits sollte man nie jenes Wort der Prolegomena vergessen,

[1] Vgl. m. Philosophie des Möglichen, 1913, S. 1ff.

das Kants eigene bewusste Absicht ausspricht: es sei ihm nie in den Sinn gekommen, die Existenz der Dinge an sich zu leugnen. Legt man dieses Geständnis zugrunde, so darf man sagen: der kritische oder transzendentale Idealismus Kants ist zugleich ein metaphysischer (nicht nur transzendentale Idealität mit empirischer Realität verbindender) Realismus. Von dem sogenannten kritischen — in der Form v. Hartmanns transzendentalen — Realismus unterscheidet er sich durch die Behauptung der absoluten Unerkennbarkeit des an sich Seienden, das nach dem naiven Realismus mit dem Erkennen identisch, mindestens aber abbildlich verbunden ist, nach dem kritischen dagegen nur irgendwie funktionale Beziehungen mit ihm eingeht. Sofern der kritische Realismus diese Erkenntnis des an sich Seienden ebenfalls an die Bedingungen des die Realitäten setzenden und bestimmenden Subjekts geknüpft weiss, ist auch er idealistisch, weshalb man nicht mit Unrecht von Idealrealismus spricht. Anderseits aber glaubt auch ein extremer Idealist kritisch über das Reale zu denken, wenn er etwa den vulgären Realismus als ‚ein auf weite Strecken verheerend wirkendes Schlagwort' brandmarkt. Auch er könnte sich also einen kritischen Realisten nennen, hätte dieser Terminus nicht schon eine festgelegte andere Bedeutung gewonnen, Der transzendentale Idealismus Kants veranlasste seine Kritiker alsbald zu der Bemerkung, ohne Dinge an sich gelange man nicht in ihn hinein, mit ihnen aber könne man nicht in ihm verbleiben. In Wahrheit muss der transzendentale Idealismus Kants um widerspruchslos zu sein, entweder zum transzendentalen Realismus oder zum absoluten, auch die Existenz der Dinge an sich leugnenden, Idealismus fortschreiten. Dasselbe gilt von einem ‚absoluten Phänomenalismus', der ein Transzendentes an sich zwar anerkennt, es aber „als solches" für unerkennbar erklärt (B. Erdmann). Die hier gemeinte Unerkennbarkeit ist ebenso selbstverständlich (da nämlich ein Transzendentes ohne Gegenstand für uns, d. h. Erscheinung zu werden, „als solches" gemäss dem Satz des Widerspruchs nicht erkannt werden kann) wie dies, dass jene Anerkennung des Transzendenten schon irgendwie Erkenntnis bedeutet. Ein wirklich absoluter Phänomenalismus dürfte nicht einmal eine solche, obzwar unerkennbare, doch wenigstens als unabhängig von ihren Gedachtwerden gemeinte Realität behaupten, müsste sich vielmehr, um dem Widerspruch zu entgehen, schlechthin auf Erscheinungen be-

schränken, wie es konsequente Phänomenalisten in der Tat, wenn auch in unzulänglicher Weise, anstreben (Mach, Kleinpeter).

Wie verschieden die metaphysische Deutung des Tatbestandes sein mag, niemand zweifelt, dass das Wesen der Dinge an gesetzmässige Bedingungen geknüpft ist, unter denen es uns erscheint. Da das Gesetz dieser Erscheinungen durch die Organisation des erkennenden Subjekts mindestens mitbestimmt wird, so folgern manche schon hieraus die Aussichtslosigkeit und prinzipielle Unmöglichkeit metaphysischer Bemühungen um das Wesen der Dinge unabhängig von der Art ihrer Erscheinung. Dass hinter der Erscheinungsweise der Gegenstände noch die Wahrheit der Dinge lauere, so wie sie an sich selber sei, solche Mutmassung dünkt viele ‚ein weltgeschichtlicher Kinderschreck, der heute nicht mehr verfängt'. Doch ist Folgendes zu bedenken. Zunächst fordert schon erkenntnistheoretischer Tiefblick in die relative Struktur unserer sinnlich-geistigen Organisation wenigstens die Problemstellung im Sinne einer Grenzbetrachtung, ob das an sich seiende Wesen anders organisierten Betrachtern anders erscheinen würde, — zugegeben, dass die positive Lösung dieses Problems gemäss den Bedingungen unseres Erkennens unmöglich ist. Zweitens aber ist zu erinnern an die intentionale Natur des Denkens. Das gedanklich Gemeinte ist nicht identisch mit dem unmittelbaren Wahrnehmungs- oder Vorstellungsinhalt. Der gemeinte Gegenstand transzendiert die Funktionen, an die das aktuelle Erkennen, nicht aber notwendig die Erkenntnis, geknüpft ist. Eben dieser intentionale Charakter eröffnet die prinzipielle Möglichkeit, durch die Funktion des Denkens unter bestimmten Voraussetzungen das metaphysische Wesen zu erreichen, das den Erscheinungen, dem Inbegriff aller Wahrnehmungen und Vorstellungen, zugrunde liegt. Eine vollkommen adäquate Erfassung des Metaphysischen an sich, des Absoluten, hat nicht einmal der spekulative Theismus beansprucht. Die endlichen Kategorien, betonten mit Nachdruck schon einige Kirchenväter, dürfen nicht schlechthin auf Gott übertragen werden, gleichwohl entbehren sie der metaphysischen Tragfähigkeit nicht völlig. Nicht alles, aber auch nicht nichts war die Meinung.

Wiederum stossen wir hier auf eine Schwierigkeit, die auch in anderen metaphysischen Systemen wiederkehrt. Als Beispiel diene abermals Schopenhauer. Seine Leitsätze: „ein Objekt an sich ist ein erträumtes Unding", „kein Objekt ohne Subjekt" — kurz, seine idealistische Erkenntnistheorie hindert ihn nicht, von

der Erkenntnis des Dinges an sich zu reden. Also von einer Erkenntnis, kann man einwenden, die nach seinen eigenen Grundsätzen innerlich widerspruchsvoll und unmöglich ist, weil sie ein ‚an sich' fassen will mit unseren Denkformen, die somit das Wesen sofort in Erscheinung verwandeln. Schopenhauer anerkennt vollauf die Berechtigung dieses Argumentes. Eine absolute und erschöpfende Erkenntnis des Dinges an sich habe er nie behauptet, vielmehr sehr wohl eingesehen, dass Etwas, was es schlechthin an und für sich sei, zu erkennen, eine Unmöglichkeit bedeute. „Denn sobald ich erkenne, habe ich eine Vorstellung: diese aber kann, eben weil sie meine Vorstellung ist, nicht mit dem Erkannten identisch sein, sondern gibt es, indem sie es aus einem Sein für sich zu einem Sein für Andere macht, in einer ganz anderen Form wieder, ist also stets noch als Erscheinung desselben zu betrachten." Das Ding an sich muss „Namen und Begriff von einem Objekte borgen, von etwas irgendwie objektiv Gegebenen, folglich von einer seiner Erscheinungen." Auch unser eigenes Wesen ist, sofern es in unser erkennendes Bewusstsein fällt, schon ein Reflex unseres Wesens, ein von diesem selbst Verschiedenes, also schon in gewissem Grad Erscheinung. Sofern ich also ein Erkennendes bin, habe ich selbst an meinem eigenen Wesen eigentlich nur Erscheinung: sofern ich hingegen dieses Wesen selbst unmittelbar bin, bin ich nicht erkennend." Diese Alternative führt Schopenhauer zu dem Geständnis, dass wir „streng genommen" auch unsern Willen immer nur noch als Erscheinung und nicht in seinem eigentlichen An sich erkennen, wenn er auch „die einzige Erscheinung bleibe, in deren Wesen uns eine unmittelbare Einsicht von Innen zugänglich" sei. Aber es sei „keine erschöpfende und ganz adäquate" Erkenntnis, die uns im Willen den Kern der Realität in ihrer nur noch zeitlichen Form erfassen lasse.

Eine einfache Überlegung zeigt, dass auch innerhalb der rein phänomenal gefassten Wirklichkeit der Gegensatz von An-sich und Erscheinung wiederkehrt. Man denke an die Sinnestäuschungen. An sich gleichfarbige Papierringe etwa erscheinen auf verschiedenem Hintergrunde und unter verschiedenfarbiger Papierhülle verschiedenfarbig. Für den Farbenblinden vollends kompliziert sich die Sachlage, wächst der Gegensatz zwischen Farbe an sich und Erscheinung. Derartige Fälle, die sich beliebig mehren lassen, zeigen, dass die Identität eines An-sich unter verschiedenen Be-

dingungen verschieden erscheint. In diesem Sinne ist zugleich eine empirisch-phänomenale Wesensbestimmung möglich. Ja, die Erkenntnis des Wesens der empirischen Dinge im phänomenalen Sinne bildet geradezu die Aufgabe der Wissenschaft. Im 18. Jahrhundert stimmte v. Haller seine bekannte Klage an, ins Innere der Natur dringe kein erschaffener Geist. Kant erwiderte hierauf in der Kritik der reinen Vernunft: „Wenn die Klagen: wir sehen das Innere der Dinge gar nicht ein, so viel bedeuten sollen, als wir begreifen nicht durch den reinen Verstand, was die Dinge, die uns erscheinen, an sich sein mögen, so sind sie ganz unbillig und unvernünftig; denn sie wollen, dass man ohne Sinnen doch Dinge erkennen, mithin anschauen könne, folglich, dass wir ein von dem menschlichen nicht bloss dem Grade, sondern sogar der Anschauung und Art nach gänzlich unterschiedenes Erkenntnisvermögen haben, also nicht Menschen, sondern Wesen sein sollen, von denen wir selbst nicht angeben können, ob sie einmal möglich, viel weniger, wie sie beschaffen sind. Ins Innere der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen und man kann nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde."

Metaphysische und phänomenale Wesensbestimmung fordern beide eine Aufklärung über die logische Bedeutung unseres Begriffspaares. Von Begriff und Definition erwartet die normative Logik die Angabe der wesentlichen Merkmale, die einem Gegenstande zukommen und durch Abstraktion von seinen unwesentlichen Eigenschaften ermittelt werden. Als wesentlich im logischen Sinne gelten jene Merkmale, ohne die der Gegenstand aufhört, das zu sein, was er im Unterschiede von allen übrigen ist oder, positiv ausgedrückt, durch die er zu dem wird, was er ist. So ist der Kreis eindeutig bestimmt als krumme Linie, deren sämtliche Punkte von einem gemeinsamen Mittelpunkte gleiche Entfernung haben. Völlig zufällig oder unwesentlich ist es, wie dieses Wesen in die Erscheinung tritt, ob der Kreis mit Kreide oder Russ gezeichnet ist, ob er aus einem Holz- oder Eisenreifen besteht oder nur abstrakt mathematisch bestimmt ist. Sein logisches Wesen beharrt im Wechsel seiner mannigfachen Erscheinungen. Und so allgemein: wesentliche Merkmale sind die notwendigen und hinreichenden Bedingungen, an die das ideelle oder reale Sein eines Gegenstandes geknüpft ist. So einfach dieses formal logische Kriterium ist, so schwierig und umstritten ist häufig seine konkrete Anwen-

dung. Vollends dann, wenn es sich um reale Gegenstände handelt, die wir nicht in eigener ursprünglicher geistiger Tätigkeit erzeugen, sondern vorfinden und durch mühsame empirische Untersuchungen ihrem Wesen nach erforschen müssen. Die Aufgabe wird noch verwickelter dadurch, dass durch einen und denselben Gegenstand verschiedene Wesensschichten gelegt werden können, je nach dem Gesichtspunkt der Betrachtung, dem Zweck, in dessen Zeichen sie sich vollzieht. Ein Baum lässt die verschiedensten Wesensbestimmungen zu, je nachdem er dem Botaniker, Chemiker, Holzhauer oder Tischler, dem Gärtner oder Dichter als Objekt vorschwebt. Das Wesen der Willensfreiheit wird von den Einen in der Ursachlosigkeit, von den Andern in der Selbstbestimmung, von den Dritten in der Herrschaft der Vernunft erblickt. Umstritten ferner ist in concreto häufig die Frage, ob ein wesentlicher (qualitativer) oder nur ein gradueller quantitativer Unterschied obwalte. Man denke an die durch die biologische Entwicklungsgeschichte entstandene Streitfrage nach dem Verhältnis von Mensch und Tier, an den in der heutigen Naturphilosophie lebendigen Kampf um das Verhältnis des Organischen zum Anorganischen oder an ein volkswirtschaftliches Problem wie das Verhältnis von Dorf und Grossstadt. Sicherlich liegt nur ein gradueller Unterschied überall dort vor, wo dasselbe nur in grösserer Stärke auftritt, sodass ein kontinuierlicher Übergang von dem niederen zu dem höheren Punkte möglich ist. Wiederum wird auch hier die konkrete Anwendung des formalen Gesichtspunktes nicht selten strittig, weil nämlich mit zunehmender Quantität häufig neue Erscheinungen auftreten, somit der Gegensatz aus einem graduellen in einen wesentlichen umschlägt. Es genügt die Erinnerung an den rein dynamischen Faktor in der Kunst. Mancher wird geneigt sein, demselben Musikstück wesentlich verschiedene Wirkungen zuzuschreiben, je nachdem es von einem einfach oder mehrfach besetzten Orchester gespielt wird. Endlich leuchtet ein, dass alles Unwesentliche im logischen Sinne dennoch real genommen wesentlich, weil notwendig, aus bestimmten Bedingungen hervorgehend, ist.

Eine besondere Aufmerksamkeit verdient die der Geschichtslogik angehörende Frage nach dem Wesen historischer Gegenstände. Wie die primitive Sitte auf absolute Uniformierung dringt und keine Abweichung duldet, so nimmt der primitive Blick alle empirischen Erscheinungen, historische oder gegenwärtige, für

gleich wesentlich, wichtig und bedeutsam. Wissenschaftliche Geschichtsbetrachtung aber strebt, den gemeinsamen ‚Kern‘ aus der Fülle historischer Wandlungen herauszuschälen, mag es sich um Lehren, geistige Strömungen oder Institutionen handeln. Wesentlich ist einer historischen Erscheinung, formal gesprochen, all das, wodurch sie sich von allen übrigen, zumal verwandten, Gebilden charakteristisch abhebt. Darüber belehrt im Prinzip die empirisch-induktive Betrachtung des historischen Materials. Zuweilen aber ist die Auswahl der Erscheinungen von einem subjektiven Wertmoment beherrscht. Gesetzt, die historische Wesensbestimmung wäre im rein empirischen Sinne ideal vollendet, so wäre damit noch nicht ausgemacht, was und wie viel von dem so ermittelten Wesen für unsere gegenwärtige Werthaltung wesentlich ist. Dieser Einschlag der Wertung macht es, ganz abgesehen von den rein historischen Schwierigkeiten, verständlich, dass im einzelnen Falle oft die grösste Unstimmigkeit darüber herrscht, was einem historischen Gebilde als wesentlich eignet. Noch heute trifft man die verschiedensten Auffassungen über das Wesentliche an der Kantischen Philosophie an. Da bezeichnen die Einen es etwa als die „eigentliche und weitaus wesentlichste Leistung Kants“, dass er mit dem Idealismus ernst mache und auch das Ich nur noch als Erscheinung gelten lasse. Das allein sei „das Neue und bewunderungswürdig Folgerichtige“ seiner Erkenntnistheorie (A. Drews). Nichts, so sagt man, könne glänzender die vollständige Unfruchtbarkeit des Neukantianismus beweisen als die Tatsache, dass auch nicht ein einziger von diesen Kantianern die Konsequenzen des allerersten Bruches mit dem cogito ergo sum gezogen habe, vielmehr alle unter der einen oder anderen Form wieder die Realität des Ichs behaupteten. Andere sind der Meinung, es könne überhaupt nicht eindeutig beantwortet werden, ob der letzte Sinn des Kantischen Systems in den Augen seines Schöpfers die Sicherung der apriorischen Mathematik und Naturwissenschaft oder die Zerstörung der dogmatischen Metaphysik gewesen sei (L. Ziegler). Kant habe hier verschiedenen Stimmungen Raum gegeben. Je nach dem eigenen Wert-apriori werden die einzelnen Philosophen dazu neigen, diese oder jene Elemente des Kantischen Systems als die wesentlichsten, d. h. nach ihrer Schätzung wertvollsten, anzusprechen. Ähnliches gilt von dem, zumal im letzten Jahrzehnt, so lebhaft geführten Kampf um das Wesen des Christentums. Man kann fragen, worauf sein Gründer das Hauptgewicht legte, worin er selbst das

Wesentliche seiner Mission erblickte, ferner untersuchen, was in allen, nach ihm benannten späteren Erscheinungen als gemeinsamer Kern beharrte, endlich sich besinnen auf das, was uns von bestimmten Kulturwerten aus als das dauernd Wertvolle erscheint. Die Geschichte der Bibelforschung von Reimarus bis Wrede zeigt, dass persönliche Imperative, Idealbilder des Menschentums hinter den angeblich rein historischen Feststellungen der Forscher steckten und ihre Auffassung vom Wesen des Stifters wie seines Werkes entscheidend beeinflussten. Im Grunde ist überhaupt das Wesen dieses Stifters und seiner Lehre selbst schon Erscheinung, Strahlen vergleichbar, die sich in der Seele seiner ersten Anhänger sammelten. Niemals sind vermeintliche Gottesworte sozusagen in ihrer wesenhaften Unmittelbarkeit der Menschheit zuteil geworden. Wer göttlicher Autorität sich zu beugen wähnte, unterwarf sich in Wahrheit menschlichen Faktoren, die für und in sich die Erscheinung des Göttlichen darzustellen beanspruchten. Nicht das Wesen selbst also, sondern die geglaubte Erscheinung von einem geglaubten Wesen bildete die Grundlage des Offenbarungsglaubens. Schon hinsichtlich seines Ursprungs ist demnach das Christentum der Idee von seiner empirischen Erscheinung zu trennen.

Dieselbe Unterscheidung bleibt in Kraft für die ganze Geschichte des Christentums. Als leitendes Prinzip historischer Würdigung bricht sie sich unter den heutigen Forschern immer mehr Bahn. Speziell auch innerhalb der katholischen Theologie. Sie bekennt sich zu dem exegetischen Grundsatz, „die Substanz der unfehlbaren Glaubensentscheidung sicher und bestimmt von allem nebensächlichen Beiwerk abzugrenzen“, da die Kirche Unfehlbarkeit beanspruche nur in Bezug „auf die Substanz der definierten Glauberslehren selbst, keineswegs aber in Bezug auf den theologischen wissenschaftlichen oder praktisch-disziplinären Apparat der ihnen beigegeben wird“ (Kiefl.). Vor allem sind die Schriften Hermann Schells und Albert Ehrhards ganz beherrscht von der Unterscheidung zwischen dem unveränderlichen dogmatischen Wesenskern der Kirche und den sich fortgesetzt wandelnden „zeitgeschichtlichen Erscheinungsformen“. Keine Periode in der Wirksamkeit der katholischen Kirche könne den Anspruch darauf erheben, die Verwirklichung ihres vollen Ideals darzustellen. Die vollkommene Kirche ohne Makel und Gebrechen sei die vollendete Kirche des Jenseits. Die Kirche auf Erden sei die streitende, nicht bloss insofern sie mit äusseren Gegnern zu kämpfen habe,

sondern auch, weil sie gegen die Unvollkommenheiten, die sich bei ihren Mitgliedern bis zu den höchsten Stufen hinauf immer geltend machen, angehen müsse. Zwischen den Idealen der katholischen Kirche und ihrer tatsächlichen Verwirklichung in einer bestimmten Zeit müsse daher sorgfaltig unterschieden werden. Ein ihr treu ergebener Anhänger bekenne sich nicht zu den menschlichen Schwächen ihrer Vertreter und Glieder, sondern zu den „göttlichen Kräften", die sich in ihnen offenbaren, nicht zu den zeitgeschichtlichen Wandlungen ihrer irdischen Laufbahn, sondern zu den „ewigen Sternen", die ihrer göttlichen Mission voranleuchten, nicht zu den überlebten Resultaten bestimmter kirchlicher Arbeitszeiten, sondern zu den lebendigen Quellen ihres Schaffens, „die niemals versiegen können, weil sie aus dem ewigen Leben hervorbrechen und in das ewige Leben wieder hineinfliessen." Darum dürfe auch keine spezifisch mittelalterliche Erscheinungsform des katholischen Wesens ihrem ganzen Inhalt nach als bindend für die Gegenwart betrachtet werden. Einen absoluten Wert besitze jede kirchliche Epoche lediglich in der Konstanz des dogmatischen Wesens. Von hier aus erhofft man zugleich eine Versöhnung zwischen biblischer Lehre und moderner Wissenschaft. Wie das Gold im Erz, sagt man, sei Gottes Offenbarung eingebetet in menschlich bedingten Formen. Die Vergöttlichung der menschlichen Schale entwerte sie eben so sehr, wie die Vermenschlichung des göttlichen Kernes. Der göttliche Inhalt habe sein Recht, aber auch die menschliche Form (Norbert Peters). Fragt sich nur, ob solche an sich erfreulichen, weitgehenden Zugeständnisse an die Relativität der historischen Erscheinungsform nicht auch die vermeintliche Absolutheit des Wesenskernes für eine unbefangene Betrachtung gefähren. Zudem: welches ist das Kriterium für die Unterscheidung zwischen wesentlicher Lehre und unwesentlichen Zutaten? 1616 entschied die römische Kongregation, die Lehre des Kopernikus sei „eine falsche Doctrin und der heiligen Schrift gänzlich zuwider". Damit war offenbar die Wesensverschiedenheit zwischen alter Überlieferung und neuer Lehre gemeint. Heute ist diese Wesensbestimmung längst preisgegeben. An andern Punkten aber bestehen noch heute theologische Streitigkeiten darüber, ob diese oder jene päpstliche Kundgebung das Wesen des Dogmas berührt. Nun hat zwar das vatikanische Konzil ausgesprochen, dass nur die ex cathedra urbi et orbi, d. h. die feierliche, an die ganze Christenheit in Glaubens- und Sittensachen gerichtete Erklärung

des Papstes allein oder des mit ihm verbundenen Konzils dogmatischen, folglich wesentlichen, Charakter trage. Damit ist ein äusseres Kriterium an sich gegeben. Dennoch aber bleibt auch jetzt noch, zumal in Bezug auf vergangene Entscheidungen, im einzelnen Falle strittig, ob eine wesentliche d. h. feierliche Erklärung vorliege. Im Grunde vollzieht sich hier die Wesensbestimmung nach dem autoritativen Schema: die Kirche sagt es, also ist es.

Je nachdem sich die Befehdung auf wesentliche, zentrale oder auf unwesentliche, periphere Elemente richtet, entsteht Revolution oder Reformation. Das Auftreten vieler, mit bestehenden Erscheinungen Unzufriedener schreitet nicht selten von reformatorischer zu radikalerer Absicht fort. Auch Luthers Eifer entzündete sich zunächst an zahlreichen praktischen Missbräuchen und Ärgernissen, vor allem an dem greulichen Unfug des Ablassunwesens, das mit den auf Verinnerlichung dringenden Forderungen der katholischen Lehre selbst in grellem Kontraste stand. Allmählich aber wandte sich Luther auch gegen das Wesen des Ablasses selbst und andere zentrale Punkte. Von seinen 95 Thesen hatte sich bei weitem die grösste Zahl in bester Übereinstimmung mit dem Wesen des katholischen Dogmas befunden. Misbräuche und Unvollkommenheiten anerkannte auch das Konzil von Trient, aber es beharrte bei dem alten Wesen, verlangte eine würdigere Schale für den alten Kern, eine ‚Erneuerung an Haupt und Gliedern‘.

Darin aber liegt durchaus etwas Typisches, das für die Ethik von nicht geringer Bedeutung ist. — Die Erfahrung zeigt, dass die gegenseitigen Befehdungen der Menschen oft einer allzu unkritischen Bestimmung des Streitobjekts entspringen. Streitende Parteien verkennen häufig ihre Einigkeit in der Sache, wenn sie das gemeinsam verfochtene Wesen nicht durch die verschiedenen Hüllen seiner Erscheinung hindurchschimmern sehen. Anderseits kann dieselbe Erscheinung mit gleicher Heftigkeit, obzwar aus verschiedenen Gründen, von solchen bekämpft werden, die in der Sache durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt sind. Der prinzipielle Gegner des Papsttums wird etwa bei der Aufdeckung all der dunklen Seiten im Leben und Charakter eines Alexander VI. die energische Unterstützung erleuchteter Katholiken selbst finden. Mahnte doch kein Geringerer als Leo XIII. die Historiker seines eigenen Lagers, nicht an den trüben Erscheinungen und Verzerrungen der Idee in der Geschichte der Kirche vorüber-

zugehen. Aussichtslos muss ferner die ebenso bequeme wie ethisch verwerfliche Kampfesweise bleiben, bei der die glanzvolle Erscheinung der eigenen Idee ausgespielt wird gegen die entstellte und verzerrte Verwirklichung der vom Gegner verfochtenen. Wird diese überdies, wie nicht selten, ihrem Wesen nach verkannt, so verschlimmert sich das Übel noch erheblich. In diesem Sinne warnt Harnack bezüglich der konfessionellen Polemik in seiner Rede über Protestantismus und Katholizismus (1907) mit Recht davor, die gute Theorie der eigenen Kirche mit der schlechten Praxis der andern zu vergleichen; man vergleiche vielmehr Theorie mit Theorie und Praxis mit Praxis. Je komplizierter eine menschliche Institution ist, je höher ihr Alter, je umfassender ihre Aufgaben, um so auffallender wird der Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit sich im gegebenen Falle bemerkbar machen. Wenn man endlich fordert, bei aller Polemik Sache und Person, Amt und Träger zu trennen, so ist auch in dieser Forderung der Gegensatz von Wesen und Erscheinung wirksam. Desgleichen bei allen praktischen Fragen, ob die zwischen zwei oder mehreren Menschen auftauchende Verschiedenheit als unwesentliche Erscheinung noch die auf einen Wesenskern bezogene Gemeinsamkeit, etwa in Freundschaft oder Ehe, gestattet. Es ist ein soziologisches Problem, mit dem jede Gemeinschaftsbildung ringt, trotz empirischer Verschiedenheit den gemeinsamen idealen Wesenskern in gemeinsamer Arbeit zur Entfaltung zu bringen.

Wie der Primitive — erkenntnistheoretisch — alle Erscheinungen für gleich wesentlich hält, also noch nicht zur Unterscheidung von Wesen und Erscheinung gelangt ist, so nimmt er auch — ethisch — alle Erscheinungen noch nicht oder nicht mehr (je nachdem) für gleich wichtig und neigt dazu, mit der unidealen Erscheinung auch die Idee preiszugeben. Es ist echt primitive Art und verrät unerleuchteten Radikalismus zu schliessen: diese Erscheinung taugt nichts, also ist auch das ihr zugrunde liegende Wesen verwerflich; dieser Mensch erscheint als Lump, also ist auch die von ihm vertretene Idee schlecht. In Wahrheit aber kann sie weit besser sein als ihre verzerrte Erscheinung. Primitiv und plebejisch ist weiterhin jenes Verhalten, das den Respekt vor Ideen beim Anblick der ihrer unwürdigen Träger verliert. Verehrungswürdige Erscheinungen sichern Idee und Wesen freilich leichtere Anerkennung. Primitiv und kurzsichtig endlich ist das Auge derer, die, von der empirischen Erscheinung eines Menschen abge-

stossen, in dessen Innerem nicht den vielleicht noch schlummernden, aber entwicklungsfähigen Menschen der Sehnsucht gewahren. Die Schärfe eines solchen Blicks bildet die Voraussetzung für jenen bedeutsamen Vorgang, den man die soziologische Form gegenseitiger Erlösung der Menschen, der Freilegung und Entfaltung ihres idealen Wesenskerns, nennen kann. Auch in diesem umfassenden Sinne, nicht nur hinsichtlich gegenseitiger ‚Entbindung' von latenter begrifflicher Erkenntnis, gilt das alte Bild des Sokrates.

Noch tiefer greift unser Begriffspaar in die Ethik ein. Es wäre mehr als ein oberflächliches Wortspiel wollte man sagen: das Wesen des Sittlichen beruht geradezu auf einem Konflikt zwischen Wesen und Erscheinung. Wenigstens solange und insofern das Sittliche noch nicht die Verfassung einer ‚schönen Seele' widerspiegelt, in der sich Pflicht und Neigung in höherem Bunde begegnen. Denn vorher macht der Antagonismus innerer Tendenzen die Verleugnung der einen zu gunsten der anderen notwendig, an die sich das Bewusstsein des Sollens, des höheren Wertes, knüpft. Die resultierende, erscheinende sittliche Handlung offenbart alsdann lediglich das Resultat dieser inneren Vorgänge, aber weder das eigentliche Motiv, noch auch Stärke und Art jener antagonistischen Regungen und Strebungen. Nur ein Geist, der ‚Herzen und Nieren erforscht', könnte im einzelnen Falle mit Sicherheit bestimmen, inwieweit die erscheinende Handlung das Wesen des Handelnden ausdrückt, im guten oder üblen Sinne. Hinter einer scheinbar edlen, gesetzten oder unterlassenen Tat kann sich ein hohes Mass von ‚latenter Kriminalität', von verborgener Schlechtigkeit oder doch Minderwertigkeit des Wesens verbergen, und umgekehrt. Ein extremer Verfechter des Ideals der Wahrhaftigkeit — oder vielleicht richtiger: der Wahrheit — könnte deshalb für seine Person leicht dahin gelangen, jede scheinbar gute Tat dadurch vor Überschätzung in den Augen der Mitmenschen zu sichern, dass er nach Möglichkeit auch die verborgenen, weniger edlen Absichten und Nebengedanken offenbarte, die den Widerstreit zwischen wesenhaftem Sein und äusserem Schein aufdeckten. Vielleicht aber zählt dieser Widerstreit innerhalb gewisser Grenzen zu den soziologisch wertvollen Illusionen, die zu erhalten im Interesse der menschlichen Gesellschaft, ihrer Erhaltung und Steigerung, liegt. Die sogenannten konventionellen Lügen, Erscheinungen ohne Wesen, sind nicht jedermanns Sache. Doch

bedeuten sie bei allem Verletzenden, das sie für ein absolut wahrheitsliebendes Gemüt an sich tragen, eine praktisch in mancher Hinsicht zweckmässige Regulierung des menschlichen Verkehrs, zugleich eine Sicherung des Einzelnen vor den gar zu rasch auf gröbere oder sublimere Attaquen eingestellten ‚wesenhaften‘ Instinkten und Affekten wenig lieber Mitmenschen.[1]) Die Forderung der Konvention, bei aller Abneigung wenigstens der sehr farblosen, das An-sich der wirklichen Gedanken und Gefühle prinzipiell, gleichsam nach stillschweigendem Übereinkommen, gar nicht tangierenden Form zu genügen, bewahrt eine radikale Gleichung zwischen Wesen und Erscheinungen vor schlimmen Folgen. Sie involviert zugleich nicht geringe Ansprüche an die Selbstbeherrschung. Aber gerade diese ist einem extremen Wahrheitsfanatiker ein Stein des Anstosses. Da sie aber die Grundlage aller Sittlichkeit bildet, so würde die absolute Wahrhaftigkeit in dem hier gemeinten Sinne direkt zur Aufhebung aller Moral, zu einer naturalistischen ‚Erdgeist‘-Einstellung mit ihrer restlosen Triebverherrlichung führen. Solche Konsequenz zieht indes das richtig verstandene Ideal der Wahrhaftigkeit keineswegs nach sich. Denn die echt empfundene Sehnsucht nach Verwirklichung eines uns vorschwebenden Bildes ‚des‘ ‚was wir werden sollen‘, zählt doch selbst bereits zu unserem inneren Wesensbestand. Der ‚Schauspieler seines eigenen Ideals‘ stellt zwar keine zur ‚zweiten Natur‘ gewordene Idealität dar, doch offenbart er einen Willen zum Anders- und Besserwerden, eine (sei es selbst schon wesenhafte oder nur erscheinende) Sehnsucht nach höherem Wesen, als er es empirisch in sich vorfindet. Jede rein aus solcher Sehnsucht geborene Handlung legt Zeugnis davon ab, dass die weniger edlen entgegenwirkenden inneren Tendenzen schwächer waren, mithin in geringerem Masse unserem Wesen angehörten. Hier findet ein Wort Goethes Anwendung, der einmal zu Eckermann von der Verehrung dessen, das über uns, sagt: „Indem wir es verehren, heben

---

[1]) Es gibt Ethiker, die (mit Cathrein) eine Verletzung der Wahrhaftigkeit nur darin erblicken, dass man anders redet, als man denkt, nicht aber in dem blossen Stillschweigen, vorausgesetzt, dass keine positive Pflicht vorliege, es zu brechen. Andere Ethiker dagegen denken (mit Lipps) strenger in diesem Punkte und bezeichnen es rundweg als Lüge, wenn man es schweigend geschehen lässt, dass man uns für anderen Sinnes hält, als wir sind.

wir uns zu ihm hinauf und legen durch unsere Anerkennung an den Tag, dass wir selber das Höhere in uns tragen, und Wert sind, seinesgleichen zu sein."

Oft befinden wir uns im Zustande qualvoller Ungewissheit darüber, was wir zu unserem eigenen Wesensbestande rechnen dürfen und müssen, was nur auf das Konto äusserlicher Suggestionen und Einflüsse mannigfacher Art zu setzen ist. (Eine ähnliche psychologische Schwierigkeit ist die, autonomes und heteronomes Handeln — trotz der logisch eindeutigen Verschiedenheit beider — in concreto scharf zu trennen). Mancher wird, umgeben von all den bunten Schätzungen seiner Mitmenschen, nicht recht anzugeben vermögen, wie er denn selbst in voller Ursprünglichkeit über ein Phänomen wie den Krieg denkt und fühlt. Gerade ein Ereignis wie dieses, das unser Denken und Fühlen unabweisbar in seinen Bann zieht, gibt noch Anlass zu einer weiteren Bemerkung. Der politische Krieg offenbart, was an einem Volke echt ist, welches sein tiefster Wesenskern ist. Aber rüttelt er nicht auch die Geister in und hinter der Front in ihrer Tiefe auf? Bringt er nicht alle vergilbten Blätter unserer Seele zum fallen, mahnt er uns nicht zu innerer Abrechnung mit uns selbst, zur Bilanz der Seele, wie man es gut bezeichnet hat? Die ganz neuen Erlebnisse, die uns Kriegserklärung, Mobilisierung, Schlachtenberichte, Verwundetentransporte, Heldenopfer unserer Kämpfer brachten, sie zeigten uns Welt und Leben in neuem Lichte. Wem sie das bisherige Welt- und Lebensbild nicht von Grund aus aufwühlten, dem gewährten sie doch leicht einen tiefen Blick in all das Dunkel, das über unserem Dasein lagert, verhalfen sie zugleich zu erneuter Scheidung von Wesen und Erscheinung, Sein und Schein in und um sich. Vielleicht ist kaum etwas bedeutsamer für das innere Wachstum eines Einzelnen wie eines Volkes, als dass sie sich besinnen auf ihr ureigenstes Wesen als die stärksten Wurzeln ihrer Kraft, dass sie von sich schütteln den Schein und die Äusserlichkeit in all ihren Formen, alles Unechte, Maskenhafte und Geborgte. Dann fallen die Hemmungen, die ureigenste Kräfte an ihrer Entfaltung hinderten, und ein Leben in echter Ursprünglichkeit findet den Weg frei. Leicht liesse sich dieser Sachverhalt an der Geschichte grosser Menschen aufdecken.

Völlige Gleichgültigkeit aber verrät unser ästhetisches Verhalten — prinzipiell wenigstens — gegenüber dem Gegensatz,

von dem wir reden. Während der Drang nach dem Wahren in seinen schärfsten Ausprägungen bis zu dem an sich seienden ewigen Wesen vorzudringen strebt und der Wille zum Guten mit dem Problem der Wahrhaftigkeit, der Aussöhnung von Sein und Erscheinung ringt, kennt das Schöne als solches nichts von dem Gegensatz zwischen beiden. Für die Kunst bedeutet der schöne Schein, wenn auch vielleicht nicht gerade alles, so doch das Entscheidende. Der Denker, der die Welt als ästhetisches Phänomen ewig gerechtfertigt nannte, verblutete doch an der Sehnsucht nach dem Sein des höheren Menschen. Ein in keiner Weise auf das Haben des Objekts gerichtetes, insofern interesseloses Wohlgefallen, macht nach Kants Beschreibung das Wesen des ästhetischen Erlebens aus, das ebenso Schiller in dem Aufsatze über das Erhabene ohne alle Rücksicht auf Besitz aus der blossen Reflektion über die Erscheinungsweise entstanden denkt. Nur in dem Schein, nicht in dem Inhalt liege der ganze Zauber des Erhabenen und Schönen. Ein neuerer Ästhetiker, Konrad Lange, bezeichnet geradezu, wenn auch wohl nicht ganz glücklich, die ‚bewusste Selbsttäuschung' als das spezifische des künstlerischen Genusses in der vielgenannten Definition: „Kunst ist jede Tätigkeit des Menschen, durch die er sich und anderen ein von praktischen Interessen losgelöstes, auf einer bewussten Selbsttäuschung beruhendes Vergnügen bereitet und durch Erzeugung einer Anschauungs-, Gefühls- oder Kraftvorstellung zur Erweiterung und Vertiefung unseres geistigen und körperlichen Lebens und dadurch zur Erhaltung und Vervollkommnung der Gattung beiträgt."

In der Psychologie des ästhetischen Schaffens und Geniessens taucht die Frage auf, ob und inwieweit die Erzeugung des ästhetischen Scheins in dem wirklichen Wesen des ihn hervorbringenden Künstlers und Betrachters angelegt sein muss. Wie viel schöpferische Phantasie vermag, bezeugt als ein für alle Zeiten lehrreiches Beispiel Schillers Tell, dessen farbenreiche Schilderung schweizerischer Landschaft auf Grund eingehender Wahrnehmungen von Land und Leuten kaum besser hätte gelingen können. Und Beethovens Missa Solemnis hätte kaum eindrucksvoller geschaffen werden können von einem kirchlichgläubigen Tondichter, für den die Akkorde des Et incarnatus est oder der vita venturi saeculi zugleich den Hinweis auf ein an sich Seiendes, objektiv Wirkliches, bedeuteten. Nur die Grundformen eines solchen Erlebens werden in dem Künstler immer vorhanden sein müssen. Ein religiöser

Idiot würde selbst bei höchster musikalischer Begabung schwerlich eine Missa solemnis zuwege bringen.

In der ästhetisch-psychologischen Fragestellung liegt ein der Ethik analoges, auf das Verhältnis von Sein und Schein sich beziehendes Problem. Die häufige Diskrepanz zwischen dem Künstler als solchem und seiner menschlichen Persönlichkeit ist für alle, denen ein Blick hinter die Kulissen vergönnt war, offenes Geheimnis. (Vielleicht wird unter dem Eindruck dieses Wissens bei manchen die illussionäre Unmittelbarkeit des ästhetischen Eindrucks erheblich leiden.) Aber so wenig wie sonst dürfen hier die ganz verschiedenen Sphären angehörenden Wertmasstäbe miteinander verwechselt werden, soll die Einheit und Ordnung unseres geistigen Verhaltens bestehen bleiben. Der Künstler als solcher darf deshalb nur ästhetischen Wertungen unterworfen werden, denen gegenüber sein Bestehen vor irgendwelchen ethischen Normen relativ gleichgültig ist. Etwas Analoges meinte jener Philosoph, der es für nicht nötig erklärte, dass der Moralist die von ihm empfohlene Tugend selbst übe. So sehr dies auch für ihn selbst in vieler Hinsicht zutreffen mag, ohne dass der theoretische Wert seiner Moralphilosophie darunter leidet, um so mehr bewundern wir die Einheit zwischen Leben und Lehre in Persönlichkeiten wie Spinoza, Kant oder dem Einsamen von Sils Maria.

Noch ein anderer Gegensatz kann im ästhetischen Schaffen wie Geniessen obwalten. Mit dem ästhetischen Schwelgen in der Welt des Scheines ist eine intellektuelle Verneinung der entsprechenden metaphysischen Wesenheiten sehr wohl vereinbar. An der Ästhetik einer Kathedrale oder eines Kultus vermag sich auch der noch zu erbauen, der den metaphysischen Hintergrund nicht anerkennt. Vielleicht hat die intellektuelle Redlichkeit in mancher Seele gerade dann die schwersten Proben zu bestehen, wenn die Gestalten des schönen Scheins nach Alleinherrschaft streben und den Geist zu umnebeln trachten. Die Kunst, heisst es in dem positivistisch gerichteten I. Buche Menschliches Allzumenschliches, macht dem Denker das Herz schwer. Anderseits mache sie den Anblick des Lebens erträglich, dadurch, dass sie den ‚Flor des unreinen Denkens‘ über dasselbe lege. Überhaupt ist gerade Nietzsches Entwicklung ein typisches Beispiel für die ganz verschiedene Wertung der Kunst, je nachdem der Akzent des Oberwertes ästhetisch auf dem Schein oder extrem positivistisch und intellektualistisch

auf dem Sein ruht. Auch hier stellt die schwere Kunst der Synthese, des Ausgleichs zwischen an sich berechtigten Motiven und Tendenzen, keine geringen Aufgaben. Intellektuelle Einseitigkeit mit ihrer ausschliesslichen Wertung der Wissenschaft und des objektiv Realen, würde eine platte Nüchternheit und prosaische Verflachung unseres Lebens zur Folge haben. Eine Rechtfertigung des Scheines, des subjektiven, der Phantasie entspringenden Scheinwerfens über das Wirkliche bedeutet auch der in unseren Tagen gegenüber fanatischem Wissenschaftskultus ertönende Ruf: ‚Retten wir den Mythos vor der Wissenschaft!‘ Mit der Anerkennung dieses Rufes könnte, ja müsste man den anderen verbinden: Treiben wir den Mythos aus der Wissenschaft! Denn anderseits liegt die Grenze eines einseitigen Ästhetizismus und Mystizismus in der ungebührlichen und schrankenlosen Herrschaft des Scheins. Wie der einseitige Ästhet sich vor der kräftigen Berührung mit der Welt der objektiven, sich hart im Raume stossenden Sachen ängstlich hütet und dadurch sich die Verachtung des erfolgreich für die Hineinbildung des Idealen in das Reale kämpfenden Tatmenschen zuzieht, so muss der schwärmende Mystizismus vor der Zucht des methodisch geordneten Denkens die Waffen strecken. —

Die im Eingange angekündigte Bedeutung unseres Begriffspaares wäre nunmehr in grossen Zügen dargelegt. In Metaphysik und Erkenntnistheorie, in Logik und Geschichtsphilosophie, in Ethik und Ästhetik erwies sich unser Thema als ein fruchtbares Prinzip der Betrachtung, durch das die verschiedensten Gebiete von einem gemeinsamen Punkte aus charakteristische Aufhellung erfahren. Ein prinzipieller Einwand könnte gegen die Grundlagen eines solchen Unternehmens laut werden! In den durchlaufenen Gebieten fülle sich das Wort-Schema Wesen und Erscheinung mit wechselndem Inhalt. So richtig dies ist, so wenig ist es eine Instanz gegen die Ausführungen. Denn sie wollen ja gerade oder, wenn man lieber will, lediglich eine Art Bedeutungsanalyse darstellen, nachweisen, welche verschiedene Gedankengänge sich in den verschiedenen philosophischen Gebieten um das sie formal tragende gleiche Begriffspaar gruppieren. Das methodologisch wichtige Prinzip der Homogeneität und Spezifikation, auf das ‚Platon, der Göttliche und der erstaunliche Kant‘ so grosses Gewicht legten, ist somit keineswegs verletzt. Überall kehrte in dem Verhältnis von Wesen und Erscheinung der Gegensatz des Allgemeinen zum Besonderen wieder. Eben dieser Gegensatz bildete

innerhalb unserer Untersuchung gleichsam das konstante Wesen im Wechsel seiner erscheinenden Anwendungen. Vergleichbar den völkerpsychologischen Motiven, die den Wandel in der Menschheitsgeschichte überdauern, vergleichbar auch all jenen synonymen Gedanken aus den Werken der Dichter und Denker aller Zeiten. Hier wie dort handelt es sich um konstante Grundformen und ihre sich ändernden konkreten Erfüllungen. Vielleicht gelang es diesen Darlegungen, einer Philosophie der Grundformen den Weg zu bahnen.

Zur Verständigung zwischen Idealismus und Realismus.

Von August Messer.

Mit der Fassung des „transzendentalen“ (bzw. „objektiven“ oder „kritischen“) Idealismus, wie ihn Bauch[1]) vertritt, kann ich mich im Wesentlichen einverstanden erklären.

Jede Erkenntnis — das ist auch meine Ansicht — gehört der Sphäre des logisch Geltenden an, mithin sind alle wahren Sätze dieser Sphäre „immanent“. Will man das als „immanenten Wahrheitsbegriff“ bezeichnen — meinetwegen!

Mit jedem Gedanken, jedem Satz über irgend einen Gegenstand, ist logisch gesetzt, dass dieser Gegenstand eben Erkenntnisgegenstand ist und insofern in Beziehung zur Erkenntnis steht (wenn man will: ihr „immanent“ ist). Von „Erkenntnis“ eines Gegenstands, von einer für ihn geltenden „Wahrheit“ reden und dabei diese Beziehung leugnen, den Gegenstand (in diesem Sinne!) als der Erkenntnis „transzendent“ setzen, wäre widersinnig. Es ist mir übrigens nicht bekannt, dass ein ernstzunehmender Vertreter des kritischen Realismus die „Transzendenz“ des Gegenstandes, bzw. einen „transzendenten“ Wahrheitsbegriff, in diesem Sinne vertreten habe.

Der Gegensatz zwischen transzendentalen Idealismus und Realismus liegt in einer anderen — logisch weniger hohen — Problemebene, nämlich bei der Aufgabe, die Idealwissenschaften (wie Mathematik) und die Realwissenschaften (wie Natur- und Geschichtswissenschaften) in ihrer logisch-erkenntnistheoretischen Struktur klar zu scheiden.[2])

Die Ausführungen Bauchs — wie auch z. B. die ganz vortrefflichen von Fritz Münch „Erlebnis und Geltung“[3]) — zeigen mir, dass man innerhalb

---

[1]) „Kant-Studien“ Bd. XX., H. 1, S. 97ff. Er bezieht sich auf meine vorher (S. 65ff.) abgedruckte Auseinandersetzung mit Windelband.

[2]) Darum handelt es sich im wesentlichen in meinen Auseinandersetzungen mit Windelband (vgl. a. a. O. S. 75) und mit der „Marburger Schule“ in meiner „Einführung in die Erkenntnistheorie“ (1909) S. 70ff. und in der „Internat. Monatsschrift“ (Märzheft 1912); ebenso bei O. Külpe, die „Realisierung“ I (1912, S. 220ff.).

[3]) Berlin 1913; „Ergänzungsheft Nr. 30 der „Kant-Studien.“

des transzendentalen Idealismus sehr wohl der Eigenart der Realwissenschaften gerecht werden kann. Dass dies aber von Seiten mancher Vertreter des Idealismus bisher nicht geschehen ist, dafür dürften meine früheren Arbeiten zahlreiche Belege erbringen.[4]) Insbesondere schien und scheint es mir sachlich geboten, der Marburger Schule gegenüber folgende Punkte zu betonen:

In dem naiven Realismus des vorkritischen Denkens steckt viel mehr Gültiges als gelegentlich von Seiten der Idealisten anerkannt wird. Es scheint darum didaktisch richtig, jenen Realismus des Lebens und der meisten Vertreter der Einzelwissenschaften nicht als „Dogmatismus" in Bausch und Bogen zu verdammen, sondern ihn lediglich zu einem kritischen Realismus zu läutern. Gegen diesen aber ist der — auch von Windelband wiederholte — idealistische Vorwurf, er sehe im Erkennen ein „Abbilden" ganz unzutreffend.

In Beziehung auf das Erkennen der einzelnen Menschen (innerhalb der Realwissenschaften) ist zwischen dem Vorgang des Erkennens (einschliesslich seines jeweiligen Inhalts) und dem gemeinten Gegenstand zu scheiden. Gewiss kann auch das einzelne Subjekt in seinem Bewusstsein sich nicht selbst „überspringen", d. h. es kann nicht unabhängig von seinem Bewusstsein eines Gegenstandes bewusst sein, aber es kann sich eines solchen bewusst sein, als unabhängig von seinem Bewusstsein daseiend. Und in dieser Weise sind wir uns — im vorwissenschaftlichen, wie im wissenschaftlichen Verhalten — der realen Gegenstände bewusst. In diesem Sinne gilt auch für sie „Bewusstseinstranszendenz" und insofern besteht hier der „transzendente" Wahrheitsbegriff zu recht.

In Bezug auf dieses Problem gilt auch mein Satz, dass die transzendentale „Methode" zwischen Idealismus und Realismus, „immanenten" und „transzendenten" Wahrheitsbegriff nicht entscheiden könne.

Alles dieses trifft auch zu, wenn man nicht das Bewusstsein des Einzelnen, sondern „das wissenschaftliche Bewusstsein" als empirisches Faktum im Auge hat. Ich meine also hier nicht das wissenschaftliche Bewusstsein als Idee der vollkommenen Erkenntnis, sondern als Inbegriff der wissenschaftlichen Erkenntnisse, wie sie zu einer bestimmten Zeit errungen sind und in „gedruckten Büchern" vorliegen. Scheidet man diese beiden Bedeutungen von wissenschaftlichem Bewusstsein (oder „Bewusstsein überhaupt" — wie man wohl auch sagt) nicht, dann darf man in der Tat behaupten, dass ein derart sich selbst missverstehende „transzendentaler" (oder „objektiver") Idealismus auf den „subjektiven" „zurückführt".

---

[4]) Was Windelband betrifft, so mögen seine Ausführungen über den Wahrheitsbegriff auf die Ablehnung jener widersinnigen „Transzendenz" zielen (wie Bauch meint). In diesem Falle mögen meine kritischen Bemerkungen zeigen, dass die Formulierung seiner Ansichten doch nicht ganz so klar und unzweideutig ist, wie dies für eine „Einleitung in die Philosophie" wünschenswert wäre. — Beiläufig: die Kritik, die Bauch an meiner Bemerkung Kant-Studien XX., H. 1, S. 76, oben übt, ist berechtigt.

Derselbe Rückfall in dem „subjektiven" Idealismus wird auch begünstigt durch die von manchen Idealisten gern gebrauchten Wendungen: das Denken „schaffe" das Sein, „erzeuge" den Gegenstand, und überhaupt durch all die Ausdrücke, die dem Subjekt inbezug auf den Erkenntnis-Gegenstand eine „Spontaneität" und „Aktivität" beitragen.

Auf das Bewusstsein des einzelnen Subjekts, zumal des wissenschaftlichen Forschers bezogen, haben diese Begriffe gewiss ihre Berechtigung: aber das gehört in die Psychologie des Erkennens, nicht in die transzendentale-philosophische Erkenntnis. Für die letztere handelt es sich um kein Tun oder Geschehen in der Zeit, nicht einmal — streng genommen — um ein Denken, sondern um Gedanken (Denkinhalte); für sie stellen sich objektiv-logische Gesetzlichkeiten, sachliche Zusammenhänge, innere Notwendigkeiten heraus, die vom Subjekt nicht „geschaffen", sondern „entdeckt" werden und Anerkennung fordern; für sie ist auch der reale Gegenstand nichts, was das Bewusstsein einzelner Forscher oder der empirischen Menschheit im ganzen — erzeugt, und was diesem Bewusstsein „immanent" wäre, sondern etwas, das — aus objektiven Gründen — als bewusstseinstranszendent existierend gedacht werden muss.

Ebenso macht der Realismus geltend, dass die anschauliche Welt des praktischen Lebens, die für die Realwissenschaften den Ausgangspunkt bildet, nicht ein blosses „Chaos von Empfindungen", ein absolut Formloses, ein reines X darstellt, dass vielmehr das „Gewühl der Erscheinungen" schon für die vorwissenschaftliche Auffassung zur „Welt" geformt gegeben ist (wenn dabei auch praktische Interessen die obersten Gesichtspunkte der Formung sind). Also nicht bloss empfindbare Inhalte, sondern auch Formen gehören zum „Gegebenen", zum Ausgangspunkt der Forschung über das objektiv Reale, und so wenig diese an das „Gegebene" schlechthin gebunden ist, so wenig darf sie es ohne objektive Gründe als „subjektiv" beiseite schieben. Auch das wird oft bei den idealistischen Reden von dem „erzeugenden" Charakter des reinen Denkens nicht ausreichend berücksichtigt.

Aus den zuletzt angeführten Erwägungen möchte ich geradezu behaupten, dass die realistische Richtung innerhalb der Transzendentalphilosophie ein Gegengewicht gegen ein Zurückgleiten in den subjektiven Idealismus bildet. —

Wenn nun die Vertreter des transzendentalen Idealismus sagen sollten, alle diese Bedenken und Mahnungen der kritischen Realisten seien überflüssig; sie selbst hätten es in der Sache nie anders gemeint — dann um so besser!

Nun mögen dann unsere Bemerkungen Anregung bieten zu einer unzweideutigeren Darstellung der idealistischen Gedanken.

Daran fehlt es in der idealistischen Literatur noch sehr — das hat sich nicht nur mir persönlich aufgedrängt, sondern ist mir wiederholt von sehr beachtenswerter Seite bestätigt worden. So ist es solchen, die nicht in der Lage waren, die persönliche Unterweisung der Führer der idealistischen Richtungen zu geniessen, unnötig erschwert, in deren Gedanken einzu-

dringen. Insbesondere gilt das für solche, die stark mit psychologischer Forschung beschäftigt sind. Für den psychologisch Eingestellten ist es schwer, sich hineinzufinden, dass z. B. „Bewusstsein" plötzlich etwas ganz anderes bedeuten soll als das Individualbewusstsein — besonders wenn man nicht auf diesen andersartigen Sprachgebrauch aufmerksam gemacht wird.[1])

Man werde also nicht ungehalten, wenn hie und da auch Einwände gemacht werden, die auf Missverständen beruhen. Die wissenschaftliche Diskussion ist zu einem guten Teil tatsächlich eine Aufklärung von Missverständnissen. Wer es aber schätzt, dass der Kulturwert: „wissenschaftliche Erkenntnis" in möglichst viel Köpfen realisiert werde, der wird es auch als Pflicht empfinden, solche aufklärenden Diskussionen in geduldigem gütigem Sinne zu führen.

Schlussbemerkung zu meiner Diskussion mit A. Messer.

Von Bruno Bauch.

Ich habe den letzten Bemerkungen A. Messers nicht viel hinzuzufügen. Zunächst und vor allem möchte ich meiner Freude darüber Ausdruck geben, dass meiner Hoffnung auf eine Verständigung die Erfüllung nicht versagt geblieben ist. Um an der gemeinsamen Aufgabe, Missverständnissen entgegenzuarbeiten, auch in diesem Zusammenhange nochmals mitzuwirken, bemerke ich von vornherein, dass ich einen in der Tat subjektiv behafteten „gedruckten Bücher-Idealismus" nie vertreten habe, ebensowenig Windelband; auch Kant schon nicht, und für Fichte z. B. war eine solche Philosophie ja geradezu „tot". Gerade die von Windelband vollzogene enge Beziehung der Philosophie auf die konkrete Wirklichkeit der Geschichte hat vollends den transzendentalen Idealismus zu einer Philosophie des lebendigen kulturschöpferischen Lebens gemacht, so dass gerade wir transzendentalen Idealisten auch dem „naiven Realismus" die von Messer (dessen Bemerkungen über den naiven Realismus stimme ich rückhaltlos bei, ja ich gestehe, dass gerade sie mir besonders sympathisch waren) geforderte Gerechtigkeit widerfahren lassen können. Habe ich selber doch schon längst, bereits im letzten Kapitel meiner „Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften", eingehend gezeigt, dass die philosophische Seins-Analyse zwar „die Auffassung des Seins, nicht das Sein als solches geändert"

---

[1]) Durch mehr Rücksicht auf diesen didaktischen Gesichtspunkt würden die Transzendentalphilosophen die Vertreter der Psychologie wohl auch eher von ihrem guten Recht überzeugen als durch öffentliche Erklärungen, Eingaben und Ähnliches.

zu haben meinen kann. Und dem von Messer mit Recht bekämpften Missverständnis einer Erzeugung oder „Schaffung" des objektiven Seins, der objektiven Seinsgesetzlichkeit aus dem subjektiven Denken konnte eigentlich schon gerade die scharfe Unterscheidung zwischen dem „genetischen" und dem „kritischen" Gesichtspunkt entgegenwirken, wie sie Windelband bereits in seinen „Präludien" vollzogen hat. Gerade durch sie kann weiter auch Messers wiederum berechtigte Forderung der Unterscheidung zwischen „Erzeugen" bzw. „Schaffen" einerseits und „Entdecken" andererseits erfüllt werden, wie durch sie endlich auch deutlich werden kann, dass selbst der vorwissenschaftlichen Wirklichkeitsauffassung die Welt nie ungeformt gegeben ist. Das haben Kant und seine unmittelbaren Nachfolger, das hat die transzendental-idealistische Philosophie der Gegenwart eindringlich betont. Besonders eindringlich Windelband und Liebmann, dem die Ansicht einer ungeformten Wirklichkeits-Auffassung geradezu als „blosse doktrinäre Fiktion" gilt. Nicht gerade selten habe ich selber gegen diese Fiktion Stellung genommen. Und mein Freund und philosophischer Mitarbeiter Fritz Münch rückt dieser Fiktion gerade in seiner von Messer mit Anerkennung und mit freundlicher Zustimmung erwähnten Jenaer Dissertation besonders energisch zu Leibe. Gerne gebe ich freilich zu, dass es schwierig ist, den Begriff des logisch-objektiven Bewusstseins vom psychologischen Bewusstsein immer voll und scharf zu unterscheiden, und dass unsere Terminologie an diesem Punkte sich leicht Missverständnissen aussetzt. Ich habe nicht selten daran gedacht, dass es zum Zwecke, sie zu vermeiden, gut wäre, den Terminus des „logischen Bewusstseins überhaupt" durch einen weniger missverständlichen zu ersetzen. Allein historische Gründe machen das fast undurchführbar. Schliesslich bleibt ja dann aber die Differenz selber bloss terminologisch. Und so offen und rückhaltlos ich immerhin das Bedenkliche dieses Terminus einräume, so darf ich doch wohl für uns in Anspruch nehmen, dass wir uns um die klare und scharfe Unterscheidung energisch und, wie ich glaube, nicht ohne Erfolg bemüht haben. Ich verweise in Kürze nur wiederum auf Windelband, besonders auf seine im Schiller-Festheft der Kant-Studien erschienene und in die neueste Auflage der „Präludien" übernommene Abhandlung: „Schillers transzendentaler Idealismus".

Auch ich hoffe, und ich kann diesem Wunsche Messers nur von Herzen beistimmen, dass der persönliche gute Wille, der „geduldige, gütige Sinn" der Forscher zu gegenseitiger Verständigung und Befruchtung wirke im Dienste der gemeinsamen sachlichen Aufgabe der Forschung. Es mag beklagenswert sein, dass ein solcher Wille nicht immer und überall vorhanden ist. Und diesen Vorwurf will ich keineswegs einseitig, sondern allseitig verstanden wissen. Aber darüber wollen wir doch nicht vergessen, dass mit Einzelnen nicht schon das Ganze einer jeden Arbeitsrichtung betroffen wird. Und wenn wir uns nur das gegenwärtig halten, so wird, und auch das will ich allseitig, nicht einseitig verstanden wissen, unter den allseitigen Arbeitsrichtungen sich wenigstens da eine Verständigung anbahnen und weiterführen lassen, wo immer ein Wille zu ihr vorhanden ist. Dieser Wille zur Verständigung ist immer auch ein Wille

zur Wahrheit. Mit ihm aber sei zum Schluss nochmals betont: Die transzendentale Methode will nicht zwischen „immanentem“ und „transzendentem“ Wahrheitsbegriff „entscheiden“, sondern vermitteln, indem sie jedem seine Rechts- und Geltungs-Sphäre aufdeckt.

Zusatz von A. Messer.

Mit den vorstehenden Ausführungen, von denen mich der Herr Verfasser vor der Drucklegung Kenntnis nehmen liess, kann ich mich völlig einverstanden erklären. **A. Messer.**

Rezensionen.

Wundt, Wilhelm. Die Nationen und ihre Philosophie. Ein Kapitel zum Weltkrieg. Leipzig 1915. Alfred Kröners Verlag (VI. u. 146 S.).

Auch die objektivsten Wissenschaften, selbst also die Mathematik und die theoretische Physik, sind in ihrer historischen Bedingtheit als Kulturerscheinungen ohne Rücksicht auf den völkischen Mutterboden, auf dem sie erwachsen sind, nicht zu verstehen. Mag in der Allgemeingültigkeit und Objektivität der Wissenschaft sich nun auch gerade ihr Wissenschaftscharakter ausprägen, mögen darum ihre logischen Voraussetzungen, ihre Methoden und methodisch erarbeiteten Ergebnisse nicht nur für dieses oder jenes Volk, sondern für alle Völker gültig sein, so muss doch das Denken und Forschen in seiner psychologischen Bestimmtheit und historischen Bedingtheit immer auch seine völkische Bestimmtheit und Bedingtheit widerspiegeln. Die Aufgaben und Ziele, die es sich stellt, die Art des Interesses, mit denen es sich ihnen zuwendet, die Werteinstellung — ich sage: Werteinstellung, nicht Wert — mit der es ihnen nachgeht, muss immer zugleich ein Ausdruck volkscharakterologischer Eigenart sein. Und das um so mehr, je mehr die inhaltliche Seite der Probleme selber — und in jedem Probleme haben wir zunächst ja eine Beziehung von objektiv-inhaltlichem Sachverhalt und subjektivem Stellungsverhalt zu sehen, weil jedes Problem eine dem erkennenden Subjekte gestellte Aufgabe ist —, selbst eine personale Bestimmung darstellt, wie das etwa in den Problemen der Ethik und der allgemeinen Lebensführung, der praktischen Philosophie überhaupt, der Fall ist, die ebenso dadurch völkisch charakterisiert sind, dass sie auf ein Volk den breitesten Einfluss gewinnen, wie dadurch dass sie aus dem allgemeinen geistigen Nährboden eines Volkes selber Einwirkungen empfangen.

Es ist daher mit besonderem Dank zu begrüssen, dass Wilhelm Wundt gerade von seiner für die Kultur- und Völker-Psychologie führenden Stellung aus das Verhältnis der modernen Kulturvölker zu ihrer Philosophie an der Hand der Geschichte selber geschichtlich beleuchtet. Er liefert dadurch zugleich „ein Kapitel zum Weltkriege“. Und doch, „wie anders dringt dies Zeichen auf mich ein“, als die gegen den deutschen Geist gerichteten Schmähungen etwa der philosophischen Boudoirgrössen Frankreichs. Diese boten lediglich ad hoc zurechtgemachte, von Hass und Neid verzerrte und verrenkte, Missgestalten ihres eigenen Geistes mit seiner Unfähigkeit, sich im deutschen Geiste auch nur zu bespiegeln. Mit sachlicher Ruhe dagegen, in reifer Abgeklärtheit, nicht durch Hass und Neid entstellend, zieht Wundt nicht etwa nur die Schwächen der Feinde und die Vorzüge deutschen Geistes ans Licht. Ein echter Deutscher lässt er Vorzüge und Schwächen in gleicher Weise nach allen Seiten hervortreten. Und wenn er seine Gedanken zur philosophischen Völkercharakteristik gerade mit Beziehung auf den Weltkrieg veröffentlicht, so zeigt doch das Studium seines Werkes: Inhaltlich waren ihm diese Gedanken längst ausgereift, der Krieg verhalf ihnen nur darum zu genauerer Formung, weil er auch den geistigen Habitus der Völker, ihre charakteristische Eigenart schärfer und offener hervortreten lässt, als der Friede, in dem die Unterschiede in den Volkscharakteren leicht sich verwischen und verschwimmen. Gewiss, Wundt bekennt sich von vornherein zum deutschen Idealismus. Er „bekennt, dass ihm die Weltanschauung des deutschen Idealismus als die Philosophie gilt, die sich

allem Wandel der Schicksale des einzelnen, wie der Völker, und die sich auch diesem Kriege gegenüber als probehaltig erwiesen hat". Aber in diesem Bekenntnis liegt mehr als das blosse Bekenntnis, liegt zugleich auch der objektive Grund für dieses selber ausgesprochen, der Grund, der sich nun durch die ganze Untersuchung hindurch bewährt.

Wundt beginnt mit einer Erörterung der Renaissance. Es war mir eine besondere Freude, auch hier den Anteil des deutschen Geistes in Nikolaus von Kues, Nikolaus Kopernikus und Paracelsus mit einer Schärfe bezeichnet zu finden, wie sie meist in den historischen Darstellungen fehlt. Mag sich auch jetzt noch nicht die deutsche Philosophie zum Ganzen konsolidieren, sodass in Beziehung auf das Ganze der Philosophie zunächst Italiener, Franzosen und Engländer zeitlich den Deutschen vorangingen, dass aber in den epochemachenden Leistungen des Kusaners und Kopernikus gerade die Deutschen das neue Zeitalter der Wissenschaft eröffneten, das war doch entscheidend auch schon dafür, dass die Deutschen den Gang des Geistes zur Höhe emporzuführen vermochten und Kant seine Reform der ganzen Philosophie selbst an die Kopernikanische Umkehrung des wissenschaftlichen Weltbildes anknüpfen konnte.

In der italienischen Renaissance bildet die Rückkehr zur Antike, vor allem zu Platon und zu Demokrit, wie die Anknüpfung an die deutschen Geistestaten des Kusaners, Kopernikus und Paracelsus die historische Grundlage. Aber auch die Befreiung durch die reformatorische Tat Luthers kam ihr auf allen Gebieten zugute. Unausgeglichen in ihren beiden grössten Erscheinungen, Bruno und Galilei, stehen sich Affekt und Phantasie einerseits, methodische Verstandesklarheit auf der anderen Seite gegenüber, so dass, solange Italien die Führung in der Philosophie hat, diese über eine zwar künstlerisch geniale, aber wissenschaftlich unzulängliche Naturanschauung auf der einen Seite und eine wissenschaftlich zwar exakte, aber auf die Methodologie beschränkte Einstellung auf der anderen Seite nicht hinausgelangt.

Das Erbe Italiens tritt in der Philosophie Frankreich an. Seine mehr formale als inhaltlich schöpferische Anlage gibt seiner Philosophie von Anfang an, vom grössten der französischen Denker, Descartes, an das Gepräge. Formale stilistische Meisterschaft, oft, wie gerade bei Descartes, mit glänzendem formalen Scharfsinn verbunden, üben einen grossen Reiz und weithingehenden Einfluss. Der innere Problem- und Prinzipien-Zusammenhang kommt aber seinem tiefsten Gehalte nach dabei nur selten, kaum, oder nicht zur Geltung. Daher wird es auch verständlich, dass so heterogene Richtungen, wie dogmatischer Materialismus, kirchlicher Dogmatismus, Occasionalismus und Skeptizismus gerade schon an Descartes, den „vollendeten Typus des französischen Geistes", anknüpfen konnten, wie denn überhaupt Dogmatismus und Skeptizismus bei allem Mangel an schöpferischer Kraft die formalen Vorzüge in bewundernswerter Weise bekunden können und so die „in ihrem Widerstreit, wie in ihrer Verbindung vielleicht kennzeichnendsten Charakterzüge des französischen Geistes" bilden. Als typische Beispiele, in denen sich die Verwandtschaft von Dogmatismus und Skeptizismus in concreto bekundet, mögen vor allem Voltaire und Diderot angeführt sein. Ihnen könnte man von späteren Denkern Comte, aus der Gegenwart vor allem den von Wundt freilich nur kurz, aber vornehm und mit einem Blick mitleidiger Nachsicht gestreiften pragmatistischen Conventionalismus oder Contingentismus als Beispiele zugesellen, die so charakteristisch sie sind, freilich keinen Anspruch auf Selbständigkeit machen können, sondern nur Entlehnungen mannigfachster Art sind. Einen wirklich führenden Philosophen hat Frankreich ausser Descartes nicht hervorgebracht, sodass dieser nicht allein das charakteristische Urbild, sondern auch das nie wieder erreichte Vorbild französischen Geistes ist. Nichtsdestoweniger hat die französische Philosophie überhaupt um die allgemeine Geisteskultur der geschichtlichen Menschheit ihren unverkennbaren Wert insofern, als sie durch ihre formalen Vorzüge „in weite Kreise der Gebildeten gedrungen und damit die Philosophie überhaupt zu einem Bestandteil der allgemeinen

Bildung gemacht hat"; und vor allem die Probleme, die das moderne Denken bewegen, deutlich zu stellen verstanden hat, was namentlich von den ersten Anfängen gilt. Bei den dem allgemeinen Leben entgegenkommenden formalen Vorzügen der französischen Philosophie erscheint es zunächst merkwürdig, dass sie für die Ethik einen so wenig günstigen Boden abgegeben hat. Allein die von ihr in der Moralphilosophie angestrebte Hervorkehrung des Egoismus, sein Überspringen in den Altruismus mit dem Motive, sich dabei doch wieder selber hervorzutun, entspricht durchaus der Eigenart der französischen Volksseele, die anstatt auf objektive Ewigkeitswerte auf die glänzende Aussenseite des Lebens, auf Ruhm, Ehre und dgl. gerichtet ist.

In geradezu meisterhafter Weise charakterisiert Wundt sodann den geistigen Habitus der Engländer, wie er auch in ihrer Philosophie zum Ausdruck gelangt. Die insulare Lage des Landes und der praktische Sinn des Volkes spiegeln sich mit ihren Vorteilen und Nachteilen auch in der englischen Geisteskultur wieder. Beide geben dieser eine relative Selbständigkeit gegen die Kulturen der übrigen Völker, bedingen aber auch eine gewisse Unfähigkeit, deren eigentlichen Kulturgeist und Kulturwert zu verstehen, sie „assimilieren", ja „annektieren" davon mit praktischem Geschick, ohne aber einen eigentlich tiefen geistigen Gehalt zu erreichen. So nehmen sie die von Deutschland ausgegangene religiöse Reformation an. Und dennoch: „die anglikanische Kirche war ihrem dogmatischen Inhalt, wie ihrer äusseren Constitution nach im Grunde nur ein römischer Katholizismus ohne die Autorität des die gesamte katholische Kirche zur Einheit verbindenden römischen Prinzipats". Mehr auf das alte, wie auf das neue Testament gestützt, führen sie den alten Glauben an die allein seligmachende Kraft der Kirche zu dem Wahn, das auserwählte Volk zu sein, weiter, und übertragen diesen mit ihrem nüchteren praktischen Sinn auf das politische Gebiet, um ihm in der Staatskirche einen charakteristischen Ausdruck zu geben. Ihr auf die praktischen Lebensbedürfnisse gerichteter Charakter gibt ihrer Wissenschaft Klarheit und Gründlichkeit; aber so, dass „die Klarheit nicht selten zur Oberflächlichkeit wird, und dass die Gründlichkeit, von glänzenden Ausnahmen abgesehen, oft, mehr breit als tief ist". Religion und Erkenntnis, Glaube und Wissen stehen darin auch von vornherein in einem Gegensatz, der sich in dem geradezu „konventionell gewordenen doppelten Gewissen" Englands ausprägt. Selbst die dunkelste Mystik in religiösen Dingen hindert nicht, dass man sich in nüchternsten Erwägungen ganz und gar wissenschaftlich und moralisch in dogmatischer Starrheit der blossen Erfahrung verschreibt, das Wissen bloss in seinem Dienste der Macht würdigt (Bacon), moralisch den Egoismus zur Grundlage der Moral macht (Hobbes) und konsequenterweise der praktische Gesichtspunkt des Nutzens der entscheidende, „Gut" und „Nützlich" gleichgesetzt wird (Von Locke und seinen Nachfolgern ab). Schon bei Locke wird also „die konventionelle Sitte schliesslich zum entscheidenden Prinzip der Moral, und so kündet sich in diesem Philosophen der englischen Aufklärung deutlich genug schon jener soziale Zwang an, der, wie später John Stuart Mill klagte, die englische Nation unter dem Schein der gesetzlichen Freiheit tatsächlich zu einer der unfreiesten der Welt gemacht hat". Aber selbst da, wo, wie durch den Schotten Hume, durch einen hervorragenden Denker, „die strengste Exaktheit der wissenschaftlichen Kritik" gefordert wird, ist doch auch für ihn die englische Tradition mächtig genug, um wiederum das praktische Interesse in den Vordergrund zu stellen. Und so wertvolle psychologische Einsichten Hume für Sittlichkeit und Erkennen eröffnen mag, so versagt er doch angesichts des tieferen Problems der eigentlichen „Normen" in ethischer und erkenntnistheoretischer Hinsicht völlig und an ihnen muss durchaus sein „Psychologismus scheitern." Wenn in Bentham vollends sich der Utilitarismus und Eudämonismus zu einer Form auswächst, der in letzter Linie der sittliche Wert, weil das Glück, im Geldwert liegt und von der geradezu „der ökonomische mit dem ethischen Standpunkte verwechselt wird", so könnte man darüber ja ohne

weiteres zur Tagesordnung übergehen, wenn er nicht doch ein recht bemerkenswertes geistiges Charakteristikum wäre. Ist doch selbst „die letzte originale Leistung der englischen Philosophie“, das System Herbert Spencers, dem Utilitarismus kaum weniger verfallen. Seine Evolutionslehre beginnt zwar kosmogonisch und scheint in persönlicher Freiheit zu gipfeln. Aber diese Freiheit selber liegt für ihn im Industrialismus, den er gegen den rein söldnerisch gefassten Militarismus ausspielt. Dabei wird nur freilich das Utopische des Utilitarismus besonders deutlich. Denn dass die freie persönliche Tätigkeit gerade durch die industrielle Automatisierung und Teilung der Arbeit beengt wird, das wird ebenso einsichtig, wie der Umstand, dass der Nützlichkeitsstandpunkt dadurch genau in das Gegenteil dessen verkehrt werden kann, wozu er nach Bentham auch führen könnte: „zu einem Maximum des Glückes für wenige, zu einem Minimum für die grosse Masse.“ Und dass mit der Industrialisierung ein goldenes Zeitalter des ewigen Friedens heraufgeführt werden sollte, davon lehrt die historische Wirklichkeit genau das Gegenteil. Sie zeigt, „dass die Konkurrenz der Völker in der Förderung ihrer Industrie und des von dieser getragenen Handelsverkehrs besonders erbitterte Formen annehmen kann. Ist es doch eine kaum zu leugnende Tatsache, dass Kriege, vor allem, soweit sie von Seiten Englands geführt wurden, zumeist Handels- und Industriekriege gewesen sind.“ Immerhin hat auch diese auf dem Industrialismus aufgebaute Utopie Spencers den Wert eines charakteristischen signum temporis gerade für das heutige England und seinen gegenwärtigen Krieg. Was auf Spencer noch philosophisch in England gefolgt ist und unter den neuen Namen des „Pragmatismus“, oder „Humanismus“ nur den alten Utilitarismus zu möglichst breiter Geltung zu bringen sucht, „trägt das charakteristische Gepräge beinahe jeder in Auflösung begriffenen philosophischen Entwickelung, das eines Elektizismus, an sich, der durch die Verbindung bisher auseinandergehender Richtungen alte Gedanken in ein neues Gewand kleidet.“

Bis hierher behandelt Wundt den philosophischen Nationalcharakter unserer Feinde. Vielleicht empfinden diese es als unbillig, dass in diesem Reigen eine Reihe ihrer Kulturbrüder, als da sind Senegalesen, Russen, Basutos und wie die feindliche Völkerschau sonst immer heissen mag, fehle. Nun vielleicht handeln englische und französische Pragmatisten auch dereinst noch von deren „Philosophie.“ Dem Pragmatismus, dem die Wahrheit mit dem Nutzen identisch ist, mag es ja nützlich erscheinen, um des „Prestiges“ und um der „Weltmacht“ willen in Senegalesen, Russen, Basutos u. s. f. Kulturträger und Philosophen zu sehen. Unser deutscher Denker, dem die Wahrheit immer noch Wahrheit ist und Wahrheit bleibt, konnte da keine Philosophie finden, wo in Wahrheit keine Philosophie ist. Er musste mit den Engländern den feindlichen philosophischen Reigen schliessen und sich der Nation zuwenden, die, wie früher selbst ihre Feinde einräumten, in der Wahrheit und in der Tat eine Philosophie besitzt, ja die philosophische Nation schlechthin ist, den Deutschen.

Deutschland hatte in der Wissenschaft durch Nikolaus von Kues und durch Kopernikus ein neues Zeitalter heraufgeführt und durch die Reformation es über die ganze Kulturmenschheit ausgebreitet. Aber das war die Tragik seiner neuen Geschichte, dass gerade diese seine einzigartige Kulturleistung es zum Schauplatz politscher und religiöser Kämpfe machte, die es zwischen dem neuen Geiste und der Tradition ausfechten musste, und die zunächst die weitere Entfaltung seines Geisteslebens hemmten; vor allem die seiner Philosophie. Deren Aufstieg zur höchsten in der Geschichte erreichten Höhe konnte also erst nach dem Eintritt der übrigen Länder in den philosophischen Entwicklungsgang einsetzen. Sie tat das in engem Anschluss an die Reformation. Deren Religiosität war echt, wahrhaft, tief. Darum vermochte auch der philosophische Geist in der Religion den Geist der Wahrheit zu entdecken. Und gleich der erste grosse deutsche Denker, der auch dem deutschen Geiste zu dem entscheidenden Ausdruck verhilft, Leibniz, vermag eine Einheit von Philosophie und Religion zu erlangen. Dieser „universalistische Zug der deutschen Philosophie“ findet in der

Weiterentwicklung auch schon dadurch seinen Ausdruck, dass Kant sich neben dem Studium der Philosophie, Mathematik und Naturwissenschaft auch dem der Theologie widmet, Fichte, Hegel, Schelling geradezu mit mit dem der Theologie beginnen.

Mit besonderer Sympathie geht Wundt an der Hand des ganzen Systems dem Einheitsgedanken gerade bei Leibniz nach. Eine so bestimmt kritische Stellung er zu Kant und seinen unmittelbaren grossen Nachfolgern einnimmt, so scharf er das, was man mit Recht als Kantischen Formalismus bezeichnen kann, beleuchtet, ohne freilich eindringlich genug darauf hinzuweisen, wie Kant über das Verfehlte seines Formalismus namentlich in seinem tiefsten Werke, in der Kr. d. U. hinauswächst, so unerbittlich er auch auf die Schwächen seiner Nachfolger hinweist, selbst ohne immer auch ihre volle Kraft ins rechte Licht zu rücken, so legt er doch Verwahrung gegen jene Ungerechtigkeit ein, die im blossen Formalismus alles an dem deutschen Idealismus zu sehen meint und Form und Inhalt verwechselt, ich möchte lieber sagen: die da meint, hier sei überhaupt die Form etwas ohne Inhalt. Darum kann Wundt auch als die Grundeinsicht des deutschen Idealismus erkennen und anerkennen, „dass die geistige Welt selbst ein zusammengehöriges, nach einheitlichen Gesetzen des geistigen Lebens geordnetes Ganzes ist." Mit dieser Einsicht wird nicht allein durch Kant „der empirische Psychologismus, der in dem Werke Humes zutage getreten war, überwunden", damit wird auch der Sieg der sittlichen Autonomie, des Gesetzes der Pflicht über alle Glücks- und Nützlichkeits-Moral entschieden und auch dem Staate, dem nationalen Gedanken, dem Rechte und der Geschichte namentlich durch die Nachfolger Kants das Recht errungen. Und wie stark dieser Idealismus, trotz der Mannigfaltigkeit der Interessen, Ziele und Begründungsformen, sich als einigendes Band im Geistesleben Deutschlands bewährt, das zeigt am stärksten vielleicht Schopenhauer, der trotz seiner Opposition gegen Fichte, Schelling und Hegel mit dem tiefsten Kern ihrer Lebensauffassung insofern zusammentrifft, als auch er im Leben „keineswegs ein Geschenk zum Geniessen, sondern eine Aufgabe, ein Pensum zum Abarbeiten" nach seinen eigenen Worten erkennt. Und was ist im tiefsten und letzten Sinne Nietzsches Kampf gegen die „viel zu vielen" für sein Ideal des Übermenschen Anderes, als ein Kampf gegen die Niedrigkeiten der eudämonistischen und utilitaristischen Erfolgsmoral für jene Werte, die durch „die Energie, den Mut und die Wahrhaftigkeit" bezeichnet werden? Auf die deutliche Tendenz gegen den englischen Utilitarismus „des Glücks der meisten" weist Wundt bei Nietzsche treffend hin, wie er sogleich auch die notwendige Korrektur am Idealismus Nietzsches treffend bezeichnet, wenn er von den Werten mit Recht betont, dass sie über, nicht unter dem wertvollen Handeln und Handelnden stehen müssen, um diese eben wertvoll zu machen.

Mit einem Abschnitt über den „Geist der Nationen im Krieg und im Frieden" beschliesst Wundt sein Buch. Hier zeigt er nun mehr im Einzelnen, wie sich im philosophischen Geiste der Nationen ihr allgemeiner Charakter ausprägt. In feiner Weise knüpft Wundt dabei an die Nationallieder an, um „Ehre und Ruhm", „Macht und Herrschaft", „Festigkeit und Treue" der Pflichterfüllung nun im genaueren als die volkscharakteristischen Ziele der Franzosen, Engländer und Deutschen zu erweisen und zu beleuchten. Von besonderem Interesse sind dabei die zum Schluss des Ganzen an die Deutschen gerichteten, unsere Schwächen mehr als unsere Vorzüge berücksichtigenden Ermahnungen zur „Deutschheit" und Warnungen vor der „Ausländerei", um diese Fichtesche Unterscheidung hier anzuwenden.

Ich habe mich mit Absicht auf ein blosses Referat der Wundtschen Gedanken beschränkt. Es wäre unangebracht, abweichende Auffassungen im Einzelnen, wie etwa gegen Wundts Unterschätzung von Fichtes W. L., gegenüber seiner Hochschätzung der „Grundzüge", der „Reden" usw. zur Geltung zu bringen. Und das um so mehr, als Differenzen im Einzelnen nichts ändern können an der freudigen Zustimmung zum Geiste des Ganzen, der sich hier ausgesprochen hat. Es ist dies der Geist deutscher Wahr-

haftigkeit und deutschen Charakters, der gerade jetzt bei jedem Deutschen innerlichen Widerhall finden wird und, so hoffen wir, der ganzen Kulturmenschheit dereinst wieder zugute kommen wird, wie er ihr bisher zugute gekommen ist.

Jena. Bruno Bauch.

Viertes Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, ausgegeben am 22. Februar 1915. Kiel 1915. Verlag der Schopenhauer-Gesellschaft (XXIV und 239 S.).

Es kann nicht meine Aufgabe sein, auf die Mannigfaltigkeit des recht ungleichartigen und ungleichwertigen Inhaltes dieses Bandes in gleicher Weise einzugehen. Doch sollen die Kant-Studien auch nicht achtlos an dem Werke vorübergehen, das namentlich in Deussens Ausführungen, dem Vorsitzenden der Gesellschaft, seine deutlichen Beziehungen zu Kant, wenn auch in Schopenhauerischer Auffassung, zeigt. Ich beschränke mich also darauf, einige mir wesentlich erscheinende Punkte zu bezeichnen und verhehle mir nicht, dass anderen anderes wesentlich erscheinen kann.

Über die Ziele der Gesellschaft orientiert ausser den Statuten und den geschäftlichen Mitteilungen, die am Schluss des Bandes stehen, der Beitrag Deussens: „Was wir wollen", in dem auch auf die gegenwärtige Zeitlage hingewiesen wird, die ausdrücklich in einem Artikel von Karl Gjellerup über „Schopenhauer im Kriege" zur Geltung kommt. Von allgemeinem Interesse, wiederum auch im Hinblick auf unsere Zeit, ist Deussens Abhandlung über „Schopenhauer und die Religion." Deutlich treten hier auch die Beziehungen zu Kant an den Tag, allerdings mit besonderer Energie nach der metaphysischen Seite gewandt, wie das ja auch durchaus der Art entspricht, in der Schopenhauer selbst sein Verhältnis zu Kant sah. Ohne die Gesamtzahl der Beiträge sonst — es sind im ganzen deren 13 — möchte ich als von allgemeinerem Interesse noch nennen: „Thema und Basis der Lehre Buddhas." Von Georg Grimm. Eine Arbeit, die einem grösseren „demnächst erscheinenden Werke desselben Verfassers" entnommen ist; ferner den Artikel von Felix Gotthelf über „Schopenhauer und Richard Wagner." Unter besonderen historischen Gesichtspunkten verdient Franz Mockrauers Aufsatz: „Über Schopenhauers Erstlingsmanuskripte" genannt zu werden, der der Schopenhauer-Forschung sicher noch recht wertvolle Dienste erweisen wird. Und wie auf die Gedankenwelt eines modernen Architekten Schopenhauer wirken kann, zeigen höchst anschaulich, fein und nicht ohne kritische Reserve, Dipl.-Ing. Ernst Gillers Ausführungen „Zu Schopenhauers Gedanken über die Architektur."

Von spezifisch wissenschaftlichem, und zwar hohem Interesse ist endlich die Arbeit von Lubosch „Über den Würzburger Anatomen Ignaz Döllinger", den Vater der grossen Theologen. Diese Abhandlung ist „eingeleitet und abgeschlossen durch Erörterungen über Schopenhauers Evolutionismus". Mit einigen Sätzen möchte ich auf den Inhalt dieses Beitrags doch eingehen. Lubosch beginnt mit einem Hinweis auf die viel ventilierte, aber, wie er mit Recht hervorhebt, immer noch nicht entschiedene Frage nach „Schopenhauers Stellung zur Naturwissenschaft." Indem er betont: eine „Schrift, die nachzuweisen hätte, dass die Naturwissenschaft auch heute noch ihren Erfahrungen durch Schopenhauers Lehre eine tiefere Begründung zu geben vermag, existiert leider nicht", bekundet er doch zugleich seinen Glauben an die Möglichkeit eines solchen Nachweises. An einer so generellen Einschätzung der Bedeutung Schopenhauers für die Naturwissenschaft schlechthin würden nun schon unsere Differenzen zu Lubosch beginnen. Aber wir dürfen nicht übersehen, dass Lubosch nicht etwa die Absicht hat, in seiner 23 Seiten umfassenden Abhandlung jenen Nachweis zu führen. Er beschränkt diese von vornherein auf die Frage nach „Schopenhauers Evolutionismus." Damit kommt für seine Abhandlung wenigstens auch nicht einmal Schopenhauers Bedeutung allein für die biologischen Wissenschaften als Ganzes in Betracht. Man könnte also, von den mathematisch-exakten naturwissenschaftlichen Gebieten ganz abgesehen, gewiss

ja auch schon für die biologischen Wissenschaften fragen: Inwiefern soll in Schopenhauers „Zurückführung der Lebenskraft auf Willen" (vgl. „Über den Willen in der Natur [Reklam-Ausg. III, S. 231]), um mit Lubosch zu reden, eine „tiefere Begründung" der naturwissenschaftlichen Erfahrungen liegen? Oder man wird fragen können: Welche „tiefere Begründung" welcher naturwissenschaftlichen Erfahrungen dürfte wohl Schopenhauers Lehre damit geben können, wenn sie behauptet: „Weil ferner im animalischen Magnetismus der Wille als Ding an sich hervortritt, sehen wir das der blossen Erscheinung angehörige principium indivituationis (Raum und Zeit) alsbald erweitert: Seine, die Individuen sondernden Schranken werden durchbrochen: zwischen Magnetiseur und Somnambule sind Räume keine Trennung, Gemeinschaft der Gedanken und Willensbewegungen treten ein: der Zustand des Hellsehens setzt über die der blossen Erscheinung angehörenden, durch Raum und Zeit bedingten Verhältnisse, Nähe und Ferne, Gegenwart und Zukunft hinaus" (a. a. O. S. 300). Diese Sätze stellen uns sicherlich geradezu in das Zentrum von Schopenhauers Lehre. Auch weiss ich sehr wohl: Schopenhauer selber sieht in ihrem Inhalte „Bestätigungen, welche die Philosophie des Verfassers, seit ihrem Auftreten, durch die empirischen Wissenschaften erhalten hat." Aber welche empirischen Naturforscher möchten hier auch nur Ähnlichkeiten mit naturwissenschaftlichen Erfahrungen und in jenem „Weil" Schopenhauers gar deren „tiefere Begründung" sehen? Hundert- und tausendfach liesse sich diese Frage an konkreten Beispielen aller Gebiete der biologischen Wissenschaften wiederholen. Vom Physiker, vom Chemiker, vom Mineralogen, Geologen wollen wir ganz schweigen. Denn sie hätten zu dieser Frage noch viel, viel öfter Grund und Gelegenheit.[1]) Aber damit würde nur Schopenhauers Stellung zur Naturwissenschaft prinzipiell anders berührt, als bei Lubosch, nicht aber dessen hier behandeltes spezielles Problem betroffen, das eben vor allem „Schopenhauers Evolutionismus" zum Inhalte hat. Unter diesem Gesichtspunkte müssen wir aber sogleich betonen, dass Lubosch sich in sehr feiner Weise um historische Gerechtigkeit und Objektivität bemüht (wiederum ein erfreuliches Zeichen dafür, dass, worauf ich in letzter Zeit schon mehrfach hingewiesen habe, auch die Naturforschung mehr und mehr Interesse an ihrer eigenen Geschichte zu nehmen beginnt). Wir verstehen sogleich vollkommen, weshalb denn im Rahmen dieses Jahrbuchs Döllinger, der Lehrer K. E. von Baers und Panders behandelt wird. Lubosch wählt, in geschickter Weise und in knapper klarer Darstellung die Ausführungen über Döllinger in das Ganze der Untersuchung einschiebend, einen hervorragenden Naturforscher aus dem Beginn des 19. Jahrhunderts als Beispiel, um an diesem zu zeigen, in welcher Art in Schopenhauers Lehre die naturwissenschaftlichen Anschauungen seiner Zeit Leben gewonnen haben. Damit wird zugleich deutlich, wie historisch verkehrt es ist, das Problem „Schopenhauers Evolutionismus" etwa am Darwinismus, namentlich gar an dessen heutiger Aus- und Umgestaltung zu messen. Dass man Schopenhauer und Darwin zu sondern hat, das betont Lubosch mit Recht sogar als Selbstverständlichkeit. Indem er nun ebenso streng zwischen dem Präformismus und der epigenetischen Denkweise, wie zwischen Transformismus und Evolution unterscheidet, vermag er in der Tat „an der herrschenden Vorstellung, dass unserem Philosophen die Evolutionslehre fremd gewesen sei, einige Korrekturen anzubringen."

Das war der eigentliche Zweck seiner Arbeit. Man könnte ja nun freilich auch jetzt weiter ausser nach der historischen auch nach der prin-

---

[1]) Nur ein einziges physikalisches Beispiel, auf das auch schon A. Riehl, Philosophie der Gegenwart, S. 202f., weil es wohl besonders charakteristisch ist, hingewiesen hat, sei angeführt. Welche tiefere Begründung dürfte wohl die Physik in Schopenhauers Ansicht von der Gravitation anerkennen können, wonach die Gravitation als die „aus dem eigenen Inneren der Körper hervortretende Sehnsucht derselben nach Vereinigung" erklärt wird?!

zipiellen Bedeutung dieser Schopenhauerschen Stellung fragen. Und diese Frage dürfte für sich scheinbar ein Recht daraus ableiten, dass Lubosch, wie aus einigen Stellen seiner Schrift und gerade auch aus dem Vergleich mit Döllinger hervorgeht, bei seiner warmen Verehrung für Schopenhauer diese prinzipielle Bedeutung äusserst hoch anzusetzen scheint. Und doch wäre diese Frage der vorliegenden Arbeit gegenüber nur scheinbar gerecht, in Wahrheit ungerecht. Denn die Frage würde mehr fordern, als die Arbeit geben wollte. Wir aber wollen dankbar sein für das, was sie geben wollte, weil sie das auch gegeben hat.

Jena. Bruno Bauch.

Rickert, Heinrich, o. ö. Professor an der Universität Freiburg i. Br. Zur Lehre von der Definition. 2. verbesserte Auflage. Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1915. (VII u. 91 S.).

Zu denjenigen Punkten aus dem Gebiete der Logik, über deren Sinn noch keine durchgreifende Einigkeit erzielt ist, gehört auch die Lehre von der Definition. Das ist begreiflich genug. Denn die Entscheidung darüber, was unter dem Begriff der Definition zu verstehen ist und was dieser Begriff bedeutet, ist eigentlich nur als Abschluss und Ergebnis eines ganzen Systems der Logik möglich. Im Besonderen muss, wenn eine bestimmte Auffassung über die Bedeutung der in der Definition ruhenden gedanklichen Leistung zu allgemeiner Anerkennung kommen soll, Einheit und Einigkeit in den Ansichten über das Wesen des Begriffes erreicht sein, da doch die Definition entweder die ganze Arbeit des Denkens oder einen mehr oder minder grossen Teil von ihr eben begrifflich festlegen will.

Dieser bemerkenswerte Mangel an einer allgemein anerkannten Monographie über die Definition lässt es mit Dankbarkeit begrüssen, dass Rickert sich zu einer Neuauflage seiner vor 27 Jahren erschienenen, im Buchhandel längst vergriffenen und dabei oft begehrten Dissertation verstanden hat. Die Veränderungen der neuen Auflage beschränken sich im Wesentlichen auf einige Verbesserungen äusserer Natur und ferner auf einige rechtfertigende Zusätze, die durch die eingehende Kritik veranlasst sind, welche der damalige Altmeister der Logik, Christoph Sigwart, vor 25 Jahren jener philosophischen Erstlingsarbeit ehrenvollerweise gewidmet hat.

Rickerts mit umfassender Begründung verfochtene Ansicht besteht nun darin, dass der Sinn und Zweck und die logisch wesentliche Leistung der Definition immer auf der Begriffsbestimmung beruhe, d. h. sowohl auf der synthetischen Funktion der Bildung als auf der analytischen Funktion der Zerlegung des Begriffs (S. VI, 15, 17, 26, 73, 84 u. ö.). Diese Entscheidung steht im Gegensatz zu zwei anderen Ansichten. Denn nach ihr liegt die logische Bedeutung der Definition weder darin, dass sie eine Sache, wie die metaphysisch-realistische Interpretation, noch dass sie eine blosse Worterklärung, wie die metaphysisch-nominalistische Auffassung will, ist. Zu einer solchen Auffassung, wie sie in metaphysisch-realistischem Sinne z. B. von Aristoteles oder Überweg vertreten wird (S. 2ff.), während Sigwart dem nominalistischen Standpunkt entschieden zuneigt, gelangt man aber nun von der Grundlage und im Zusammenhange einer bestimmten Metaphysik. Die vorurteilslose, in rein logischer Absicht vollzogene Untersuchung der Definition wird dagegen „zunächst festzustellen haben, welches der Denkakt ist, dem die Bezeichnung Definition zukommt“ (S. 8). Und da zeigt sich denn, wie des Näheren nachgewiesen wird, dass immer und mit Recht derjenige logische Denkakt Definition genannt worden ist und allein genannt zu werden verdient, der die Aufgabe der Begriffsbestimmung hat (vgl. S. 25, 26 u. ö.).

Von dieser Einsicht aus ist die alte und bekannte Einteilung der Definitionen in Nominal- und in Realdefinitionen abzulehnen. Diese Einteilung hatte einen guten Sinn nur so lange, als die Logik im Wesentlichen unter metaphysischem Gesichtspunkt getrieben und die Geltung der Begriffe von irgendeiner metaphysischen Abschätzung aus bestimmt und abhängig gemacht wurde. „Definiert wird nicht der Name und nicht die Sache, sondern allein der Begriff“ (S. 85). Das heisst genauer, dass die Definition die besondere Aufgabe hat, den

Geltungsbereich des von ihr und in ihr bestimmten Begriffs scharf zu begrenzen, m. a. W., diesen Begriff in seiner logischen Konstanz zu kennzeichnen, indem von ihr nach bestimmten Prinzipien eine bestimmte Anzahl von Merkmalen als die Elemente dieses Begriffes einheitlich zusammengeschlossen werden. Ist das geschehen, dann ist nicht das Wort oder der Name, wie gegen Sigwart ausgeführt wird, sondern die daran haftende Bedeutung definiert, d. h. scharf gegen andere Bedeutungen abgegrenzt, und sie kann nunmehr als „Begriff" wissenschaftlich verwertet werden (S. 32). So also hat, abgesehen von der übergeordneten Erklärung, nach der die Definition immer nur Begriffsbestimmung, d. h. Begriffssynthese bzw. Begriffsanalyse, ist, an die Stelle jener alten Unterscheidung eine andere zu treten, eine Unterscheidung, die abhängig ist von dem Unterschied innerhalb der Bildung und Bestimmung der Begriffe selber. Dieser Unterschied kommt in dem grundsätzlichen Gegensatz zwischen den analytischen Wissenschaften einerseits und den synthetischen andererseits zum Ausdruck. Hier bahnt sich bereits, allerdings vorerst noch in etwas tastender und gleichsam verschleierter Form, eine Unterscheidung an, die später von Rickert in eingehender und folgenreicher Gestalt entwickelt wurde, nämlich die zwischen der naturwissenschaftlichen und der geistes- oder kulturwissenschaftlichen Begriffsbildung.

Für die Auswahl und Bestimmung der von der Definition zusammenzuschliessenden wesentlichen Merkmale des wissenschaftlichen Begriffs hat nun, an Stelle einer metaphysischen Behandlung, der leitende Gesichtspunkt derjenigen Wissenschaft, der der betreffende Begriff angehört, das ausschlaggebende Kriterium abzugeben. Man kann für einen bestimmten Begriff nicht ein für alle Male angeben, welches denn die für seine Bestimmung wesentlichen und welches die unwesentlichen Merkmale sind. Um wesentliche Merkmale von unwesentlichen zu unterscheiden, ist die Angabe des für die betreffende Wissenschaft bestimmenden Zweckgesichtspunktes nötig. Also nicht durch rein logische Überlegungen, sondern nur unter Zuhilfenahme eines materialen Gesichtspunktes ist die Unterscheidung zwischen wesentlichen und unwesentlichen Merkmalen erreichbar (S. 43ff.). Und damit gewinnt nun die alte Forderung, dass in der Definition das genus proximum und die differentia specifica anzuführen seien, eine neue Beleuchtung und eine tiefere Begründung.

Gilt nun die Definition als der Prozess der Begriffsbestimmung, dann entsteht notwendigerweise die Frage, bei der aber natürlich jede metaphysische Absicht fernliegt, was denn der Begriff selber sei. So erweist sich auch an dieser Stelle durch eine folgerichtige Überlegung ganz deutlich, dass die Lehre von der Definition auf die Lehre vom Begriff zurückgeht und schliesslich überhaupt allererst in einem System der Logik, das für jene Lehre die gedankliche Voraussetzung bildet, seine zureichende Klarstellung und Begründung erhalten kann. Alle Begriffsbestimmung nun stellt sich dar in der Form des Urteils; wird in einer Definition eine Begriffsbildung vollzogen, so geschieht das in der Form eines synthetischen Urteils, während ein analytisches Urteil vorliegt, wenn eine Definition einen Begriff in seine Merkmale zerlegt, wobei den bei den Ausdrücken ‚synthetisch' und ‚analytisch' nicht an erkenntnistheoretische, sondern nur an rein logische Bestimmungen zu denken ist. Wir erhalten sonach zwei Unterarten der allgemeinen Bedeutung und Funktion der Definition: die synthetische, die den Übergang vom Urteil zum Begriff und umgekehrt die analytische, die den die Merkmale wieder isolierenden Übergang vom Begriff zum Urteil bezeichnet (S. 58). Und hier zeigt sich sonach nun, dass die Begriffe selber nichts anderes als die Durchgangspunkte sich kreuzender Urteile sind (S. 59). „Der Begriff ist etwas von den ihn bildenden Urteilen dem logischen Gehalt nach nicht Verschiedenes" (S. 60, vgl. auch S. 66). Definiert werden also Begriffe, während die Begriffselemente undefinierbar sind. Und der Begriff selber, soweit er definiert ist, besteht aus Urteilen. So ergibt sich, dass die Definitionen allein nach den Urteilen zu unterscheiden sind, aus denen sie bestehen.

Damit sind wir an die von Rickert seiner Studie gesetzte Grenze gelangt; es war nicht ihre Absicht, eine ausführliche Begriffstheorie zu geben. Doch stossen wir in ihr bereits auf wichtige Ansätze und Andeutungen zu jener von Rickert später weiter und systematisch ausgebauten Reform der üblichen traditionellen Begriffslehre, zu jener Auffassung, die in der philosophischen Literatur

der Gegenwart immer weitere und breitere Zustimmung und Vertretung findet die aber auch ausser von Rickert z. B. von den Marburgern, ferner von Bauch. dann auch von dem Verfasser dieser Anzeige u. a. sei es aufgestellt, sei es entwickelt wird. Nach ihr besteht, kurz gesprochen, das „Wesen“ des Begriffs in seinem Wert und Charakter als Funktion oder, um mit Rickert zu sprechen: „der wesentliche Gehalt des Begriffs ist in den Relationen zu finden, die wir zwischen den Anschauungen vollzogen denken, oder, um die üblichen Ausdrücke zu verwenden, beim Begriff kommt es nicht auf die «Vorstellungen», sondern auf die «Vorstellungsbeziehungen» an“ (S. 66).

Berlin. Arthur Liebert.

Cohn, Jonas, ao. Professor an der Universität Freiburg i. B. Der Sinn der gegenwärtigen Kultur. Ein philosophischer Versuch. Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1914 (XI u. 297 Seiten).

Langsam, in fast zwanzigjähriger Besinnung, ist das vorliegende Buch seiner Vollendung entgegengereift. So darf man in ihm das Bekenntnis der Grundüberzeugung und Grundgesinnung seines Verfassers und zugleich die Zusammenfassung seiner bisherigen Arbeit begrüssen. Darüber hinaus aber wird man es auch darum willkommen heissen, weil es in durchgreifender Gestaltung das zur Ausführung bringt, was bis jetzt von Windelband und Rickert erst mehr skizziert worden ist: Jonas Cohn gibt uns, allerdings mit stark persönlichem Einschlag, eine umfassende Philosophie der Kultur unter den Bedingungen und Gesichtspunkten derjenigen Richtung, der Badenschen Schule nämlich, der er als einer der fruchtbarsten Mitarbeiter angehört.

In den Grundvoraussetzungen, auf denen sein eindringendes und eindrucksvolles Werk aufgebaut ist, betätigt sich eine Doppelheit von Einstellungen und Tendenzen. Hand in Hand mit dem rationalen und theoretischen, auf strenge wissenschaftliche Einsicht gerichteten Faktor geht der Wille, auch dem Irrationalen, Metaphysischen, nur dem Erlebnis Zugänglichen zum Recht zu verhelfen. Diese Einbeziehung von Unbeweisbarkeiten in das Grundgerüst bedingt eine charakteristische Abwandlung und Umgestaltung der als kritisch bezeichneten Methode. Sie bedingt den Übergang von der kritischen Begründung des Begriffs der Kultur zu einer Deutung ihres Sinnes. Denn in der innersten Bedingung dieser Kulturdeutung herrscht eine starke spekulative Strömung, es macht sich in ihr eine im subjektiven Erleben verankerte Kulturgesinnung und Kulturstimmung und eine hieraus genährte Metaphysik von unverkennbar teleologischem Gepräge geltend. Und in Zusammenhang damit gewinnen die von ihr verwendeten Grundbegriffe eine zu unmittelbarer Lebensbedeutung hinstrebende praktische Verfassung und Tragweite.

In allen diesen Momenten bekundet sich der ausschlaggebende Einfluss der Philosophie Fichtes, ein Einfluss, der sich weit über den Umkreis einer Abhängigkeit bloss in Sachen der Methode hinauserstreckt. Wenn Jonas Cohn Fichtes berühmte Kategorie des Sollens für die Begründung der einzelnen Hauptpunkte seiner Untersuchung gebraucht, so bedient er sich nicht mehr einer „Kategorie“ im theoretischen Sinne, wie denn überhaupt der Neufichteanismus der Gegenwart, auch darin in voller Übereinstimmung mit Fichte, von normativen und „praktischen“ Einstellungen und Verhaltungsweisen getragen ist.

Jener normative Gesichtspunkt des Sollens bildet nun den einen, den konstruktiven und apriorischen Faktor der in unserem Werke befolgten Methode, die sich als eine Verbindung von Erfahrung und Konstruktion darstellt (S. VI f.). Als solcher ist er der höchste Wert- und Auswahlgedanke und das Rückgrat der ganzen Betrachtung. Genauer gesprochen handelt es sich bei diesem Gedanken um die normative Idee der Menschheit, wie diese auch der spekulativen Geschichtsphilosophie der Aufklärungszeit und des deutschen Idealismus zugrunde liegt. Diese Idee erfährt aber bei Jonas Cohn insofern eine Abwandlung und Vertiefung, als er betont, dass diese Idee der Menschheit bei all ihrer Einheit und trotz der Vorstellung und

Ahnung von einem harmonischen Zusammenleben aller Völker doch die nationale Gliederung nicht ausschliesst und nicht die Ausgleichung zwischen allen besonderen Gemeinschaften fordert (S. 199 u. ö.). Der Erfahrungsfaktor der Methode dagegen bezeichnet zunächst die Grenze der Konstruktion und Deduktion, da die Deduktion, wie auch Fichte lehrt, nicht bis zu den besonderen Inhalten der Erkenntnis herunterreicht. Seine damit zusammenhängende positive Leistung erweist sich dann darin, dass er angibt, an welchem Punkte der allgemeinen, vorausgesetzten Entwicklungs- und Wertreihe wir eben jetzt stehen, welche Stellung im Verlaufe der Kultur von uns erreicht ist. Das heisst: Mittels des durch das Erleben uns zufliessenden Materials begrenzt und spezialisiert sich das allgemeine Wertschema, und es entsteht die Reihe der konkreten Erkenntnisse der einzelnen Kulturstufen und Wertgebiete.

Soll nun, dem Thema gemäss, die Gegenwart von anderen Zeitläuften abgegrenzt werden, so ist das nur erreichbar, wenn wir ihr die Erfüllung einer besonderen, sie kennzeichnenden Aufgabe zuweisen können: „Eine Aufgabe aber bedeutet, dass von einem minder wertvollen Zustande zu einem wertvolleren fortgeschritten werden soll“ (S. 5). So erhält die normative Methode eine teleologisch-optimistische Bestimmung und Akzentuierung. Die besondere Aufgabe der Gegenwart besteht nun darin, dasjenige zur Reife und zur Erfüllung zu bringen, was in früheren Zeiten nur in Form von Ansätzen, aber noch nicht als selbständige, in sich lebendige und ausgereifte Kulturform vorhanden war. Sie führt, um mit der hier anklingenden Metaphysik des Aristoteles zu sprechen, das, was nur in potentia vorhanden war, hin zu der wahren Existenz in actu.

Der Zusammenhang der Entwicklung, als deren relativer Abschluss unsere Zeit erscheint, wächst in drei Schichten oder Stufen empor. Vielleicht hat für diese Auffassung das triadische Schema der Hegelschen Dialektik als Anregung gedient. Zuerst entstehen Kulturen von ausgesprochen gebundenem Wesen; ruhiges, kritikloses Beharren im Gegebenen und Geltenden ist ihnen eigen. Ihnen stehen als das zweite Stadium „jene Perioden gegenüber, in denen der Geist sich auf sein Recht besinnt, an den überkommenen Bindungen Kritik zu üben und sich seine Pflichten wie seine Lebensformen selbst zu bestimmen“ (S. 6). Hiermit ist fast stets ein Uebermass, oft eine Entartung des Freiheitsdranges verbunden, wie die krasse Rücksichtslosigkeit der führenden Männer im vormärzlichen Frankreich allen geschichtlich gewordenen Ordnungen gegenüber zeigt. Aus der Einsicht in die alles bedrohende Uebertriebenheit solchen Vorgehens entwickelt sich der Rückschlag und mit ihm die dritte Stufe, die, auf der wir eben jetzt stehen. Nicht dass die Freiheit wieder unterdrückt wird, nur wandelt sich ihr Begriff und ihr Verhältnis zur Welt. Sie ist nicht mehr nur Negation, sondern als Freiheit des Geistes gilt sie nun als ein aufbauendes Element im Werden der Kultur. Diese Erkenntnis ist der Grundgedanke der konstruktiven Geschichtsphilosophie in Deutschland, die von ihm aus das empirische Material sichtete und zu einem vernünftigen Ganzen verband. Es ist nicht allein im Sinne Fichtes, sondern auch des ungenannt gebliebenen Hegel gesagt, dass „die Erfüllung des befreiten Geistes das eigentliche Ziel unserer Zeit ist, die Aufgabe, die ihr von der Vergangenheit gestellt wird“ (S. 8).

Diese grundsätzliche, als allgemeinste Norm geltende Bestimmung findet dann ihre Anwendung und Verifikation in den eigentlichen Ausführungen des Buches. Den Ausgang bildet der Gedanke der Befreiung des einzelnen Menschen; ihm schliesst sich organisch die Darstellung aller der Lebenskreise und Kulturgebiete an, die der Mensch im Verlaufe seines Strebens in sich hineinzieht und durchwandert. So treten in den vier Hauptteilen des Werkes nacheinander der Mensch unserer Zeit als einzelnes Ich, dann in seiner Gemeinschaft mit anderen Menschen, ferner in seinem Verhältnis zur Welt und endlich in seinem Verhältnis zu Gott vor uns hin.

Derjenige Begriff nun, der die Entwickelung wieder innerhalb jedes einzelnen Gebietes erleuchtet und den Übergang von einer Stufe zur

anderen verständlich macht, bildet eine der wertvollsten und fruchtbarsten Konstruktionen des Buches. In ihm betätigt sich eine Anknüpfung an den Grundgedanken der Hegelschen Dialektik; seine Verwendung als Zentralbegriff für eine umfassende systematische Arbeit beschäftigt mich, wie ich bekenne, seit längerer Zeit, und ich begrüsse seine häufige Anwendung bei Jonas Cohn mit lebhafter und erfreuter Teilnahme. Das ist der Gedanke der jedem einzelnen Kulturgebiet und jeder besonderen Kulturform innewohnenden Insuffizienz. Jeder erreichte Zustand, jede Leistung und Errungenschaft zeigt den Charakter der Unabgeschlossenheit und Unfertigkeit; nirgends völlige, spannungs- und reibungslose Ruhe. überall treten Antinomien auf; überall äussert sich eine innere Problematik; Erst in diesem Gedanken klärt sich der Begriff der Kulturentwickelung; er erst macht es verständlich, wie gerade diese Entwickelung überhaupt „möglich“ ist; er erst macht sie denkbar. Man könnte geradezu von der Idee der mit jeder Ausprägung und Richtung eines Kulturgebietes notwendig gesetzten Krisis sprechen. Diese mit allen Kulturmomenten verbundene, nie restlos zu lösende, ja geradezu widerspruchshaltige Aufgabe ist so sehr eine Bedingung der Kultur, dass mit der Lösung dieser Aufgabe die Kultur schlechthin ihren Sinn und Gehalt verlieren würde. Der Jüngste Tag ist aller Kultur unendliche Nacht.

Ich muss es mir hier leider versagen, die ungewöhnlich anregenden und feinsinnigen Ausführungen Jonas Cohns über die dialektische Struktur der einzelnen Kulturformen und Wertstufen wiederzugeben. Ueberall weist er in ihnen die Spuren der Zweiheit und des Zwiespaltes auf, im Erkennen, Handeln, in der künstlerischen Betätigung und in der ästhetischen Betrachtung (z. B. S. 135, 137, 236, zusammengefasst S. 243 ff.). Von besonderer Feinheit sind die Ausführungen über den Begriff der „lebendigen Form“ (S. 104 ff.), ihre „Zersetzung“ (S. 117ff.) und ihre „Erneuerung“ (S. 130ff.), sowie die Gedanken über die Autonomie und Antinomie der Kunst und über ihr Verhältnis zum Leben (S. 144 ff., 245 f.).[1]

Nur ein einziges Kulturgebiet bildet, allerdings auch nur in gewissem Betracht, eine Ausnahme von jener Regel der Antinomie und Dualität. Das ist die Religion. Dadurch erhält sie eine eigene und eigentümliche Stellung zu den Reichen der Wahrheit, der Sittlichkeit und der Schönheit. Sie hat ihnen gegenüber keinen eigenen aufzeigbaren Inhalt, sondern stellt nur ihrer aller gemeinsamen Abschluss dar (S. 246 f.). Sie ist, was nicht ohne Fragezeichen passieren soll, darum auch nicht wertschöpferisch, sondern nur wertverbürgend und wertvereinend[2]). Doch auch sie trägt einen durchgängigen Antagonismus in sich, und zwar insofern als sie sowohl das Moment der Abkehr von allem Endlichen, der Entwertung und Wertverneinung aller diesseitigen Kulturgüter, d. h. der Erlösung, als auch das der Weihe, der Wertsteigerung und Wertverwirklichung aller Dinge, also ein positives Verhältnis zu ihnen umfasst. Dass das Christentum dieses Gegensatzpaar in sich enthält, (S. 257) bedingt seine Grösse und den Reichtum seiner geschichtlichen Entwickelung, wie es denn von den bestimmten geschichtlichen Religionen für den Europäer der Gegenwart als Religion allein in Betracht kommt (S. 277). Zugleich aber bedingt jener Umstand unauflösbare Paradoxien in seinem Wesen und fast unüberwindliche Schwierigkeiten in Bezug auf eine eindeutige Bestimmung dessen, was denn das Christentum überhaupt sei. Und so zeigt also auch das religiöse Leben keine Aufhebung aller Problematik. Selbst in der rein persönlichen Frömmigkeit, die von allem „statutarischen Götzendienst“, um mit Kant zu reden, frei ist, waltet der für unsere ganze

---

[1]) Vgl. den Vortrag von Jonas Cohn auf dem ersten Kongress für Aesthetik, Berlin, Oktober 1913; gedruckt im „Bericht“, 1914; sowie mein Referat in dieser Zeitschrift, Bd. XIX, 1914, Heft 4, S. 517 ff.

[2]) Vgl. auch Jonas Cohn, Religion und Kulturwerte, Vortrag Nr. 6, veröffentlicht von der Kantgesellschaft, Berlin, 1914.

Zeit bestimmende und bezeichnende Geist, aus dem heraus überall die Lage des Menschen in der Gegenwart begriffen werden muss: auch hier ergibt sich als das Letzte eine Unabgeschlossenheit, „eine nie ganz lösbare Aufgabe, die uns in steter Spannung erhält und den Ausgleich dieser Spannung nur als Richtung auf das Unendliche in sich trägt" (S. 297). Und keine Religionsphilosophie wird diese in allem religiösen Erleben und Erkennen vorhandene Unentschiedenheit und Ungewissheit theoretisch reinlich aufzulösen vermögen.

Dieser Gedanke eines nicht nur allem praktischen, sondern auch allem wissenschaftlichen Verhalten innewohnenden, problemhaltigen und begrifflich nicht restlos durchdringlichen Bestandes bedingt den Unterschied der hier vorliegenden Geschichtsphilosophie von derjenigen Hegels, d. h. von der Idee der durchgängigen Logisierung und Logisierbarkeit der Wirklichkeit. Ferner aber verleiht die Anerkennung des überbegrifflichen, trotzdem in den gedanklichen Aufbau miteinbezogenen Faktors und seine Verbindung mit dem rationalen und theoretischen unserem Buche auch insofern einen eigentümlichen Reiz, als sich in ihm selber jene Dualität widerspiegelt, die es als herrschend in allen Gebieten und Richtungen der gegenwärtigen Kultur aufdeckt. Zugleich dürfte hier der Punkt für eine auf das Grundsätzliche gerichtete Kritik liegen.

Dass dem ungewöhnlich gehaltvollen, tiefgreifenden und lebendigen Buch das Namen- und das Sachregister fehlt — letzteres vermisst man sehr — zeigt die Wahrheit der von ihm verfochtenen These von der Unabgeschlossenheit aller Kulturarbeit. Möge sich in Gestalt einer notwendig werdenden neuen Aufgabe bald die Gelegenheit bieten, um diese „Unabgeschlossenheit" zu beseitigen.

Berlin. Arthur Liebert.

Büchsel, Friedrich. J. G. Fichte. Ideen über Gott und Unsterblichkeit. Zwei religionsphilosophische Vorlesungen aus der Zeit vor dem Atheismusstreit. Mit einer Einleitung. Leipzig (Felix Meiner) 1914. (56 S.)

Diese Schrift erschien im Sommer 1914 ungefähr zu gleicher Zeit mit dem 33. Ergänzungsheft der „Kantstudien", in welchem ich dieselben Vorlesungen publizierte. Beide Herausgeber haben bei Abfassung ihrer Einleitung nichts voneinander gewusst. Das Spiel des Zufalls hat es also gefügt, dass dieses Fichtesche Kollegfragment, nachdem es über 100 Jahre verschollen war, zweimal entdeckt und publiziert wurde.

Büchsel erhielt sein Exemplar der Penzenkufferschen Schrift („Etwas von dem Herrn Professor Fichte und für ihn." 1799) von Felix Meiner-Leipzig, der es in einem Antiquariatskatalog entdeckt hatte und Büchsel mit der Herausgabe betraute. Ich fand das meinige auf der Universitätsbibliothek in Erlangen anlässlich der Vorarbeiten für eine Abhandlung über Fichte und sein Publikum im Atheismusstreit. Ein drittes Exemplar besitzt, wie sich später herausstellte, Heinrich Rickert, ein viertes, unvollständiges (ohne den Fichteschen Text) Hans Vaihinger.

Büchsel kommt in seiner etwas zu breiten literaturgeschichtlichen Einleitung (S. 1—11) hinsichtlich der Datierung zu den gleichen Resultaten wie ich (1795—96). Er behauptet (S. 10), dass das Fragment aus Fichtes Logik- und Metaphysikkolleg stamme, das er omni semestre nach Platners „Aphorismen" las. Ich möchte das bezweifeln. Die Vorlesungen machen einen viel zu selbständig-systematischen Eindruck. Auch erinnert nichts an den Standpunkt des Antikantianers Platner. Ich vermute in diesem Fragment vielmehr eine der verloren gegangenen Jenenser Sonntagsvorlesungen. Der Nachweis, dass Penzenkuffer kein leichtfertiger Falsarius war (S. 11), scheint mir überflüssig.

Die philosophiegeschichtliche Einleitung Büchsels (S. 11—42) behandelt in sachkundiger Untersuchung die Phasen der Fichteschen Religionsphilosophie (die „Kritik aller Offenbarung" stellt kaum eine selbständige Phase dar) und versucht dann eine geschichtliche Eingliederung der

Vorlesungen in Fichtes Entwicklung. Es ist auch Büchsel nicht zweifelhaft, dass der Inhalt der Vorlesungen sich der Gedankenmasse der Atheismusstreit-Phase organisch einfügt. Neu aber ist die hier sich findende systematische Deduktion des Unsterblichkeitsglaubens auf moralistischer Grundlage. Insofern erfahren wir durch diesen Fund doch eine wertvolle Bereicherung unserer Kenntnis der vielumstrittenen Fichteschen Religionslehre.

Leipzig. Ernst Bergmann.

Fries, Jakob Friedrich. Philosophische Rechtslehre und Kritik aller positiven Gesetzgebung. Leipzig 1914, Verlag von Felix Meiner. (179 S.)

Das vorliegende Buch ist zum ersten Male 1803 in Jena erschienen. Trotzdem es jedoch durchweg im Zeichen Kants steht — wenn es auch eine wertvolle Vertiefung der Kantischen Rechtstheorie bedeutet —, so ist es bis heute wenigstens den aus dem Lager der Jurisprudenz stammenden Rechtsphilosophen nahezu unbekannt geblieben. Und doch bewegen sich die Resultate von Fries auf einer Linie mit denen moderner Rechtstheoretiker, was schon allein auf die beiderseitige Orientierung zum kritischen Idealismus hinweist.

In Schärfe und Klarheit, die übrigens das ganze Werk kennzeichnet, beginnt Fries seine Vorrede: „Wenn wir nach dem fragen, was Recht oder Unrecht sei, so ist es uns nicht darum zu tun zu erfahren, was gewöhnlich zu geschehen pflege oder was notwendig geschehen müsse, um einen gegebenen Zweck zu erreichen, sondern wir setzen ein Gesetz voraus, nach welchem einiges schlechthin geboten, anderes erlaubt ist, nach dem einiges geschehen soll, anders geschen darf; wir berufen uns dabei auf ein inneres Gesetz, welches uns schlechthin und ohne vorausgehende Bedingungen befiehlt, was geschehen solle oder bestimmt, was geschehen dürfe. Wenn wir fragen, was recht sei, so wollen wir wissen, was gemäss diesem inneren Gesetze geschehen könne oder nicht“ (S. V/VI).

Damit wird das Recht unter die kategorischen Normen eingereiht, die mit der „Notwendigkeit des Sollens“ auftreten. Es muss also auch jedes einzelne äussere Rechtsverhältnis seine Sanktion aus dem inneren Gesetze der Freiheit erhalten (S. VII). Denn es ist „die eine und gleiche praktische Gesetzgebung für das Reich der Zwecke, aus der sowohl die Rechtspflichten als die Tugendpflichten entspringen“ (S. XIX).

Die Ethik spaltet sich demnach in die reine Tugendlehre und in die reine Rechtslehre (S. 9). „Das Sittengesetz gebietet unmittelbar nur in meinem Innern. Es ist aber doch zugleich ein allgemeines Gesetz für ein Reich der Zwecke in der Gemeinschaft freiwollender Intelligenzen . . . Die Pflichten nun, in Rücksicht deren ich nur meiner eigenen Gesetzgebung unterworfen bin, heissen Tugendpflichten; diejenigen hingegen in Rücksicht deren ich auch unter der Gesetzgebung eines anderen stehen kann, heissen Rechtspflichten“ (S. 9/10).

Zwar ist nun jede Pflicht unter der inneren Gesetzgebung der Tugend „mitbefasst“, da ich in Rücksicht jeder Pflicht unter meiner eigenen Gesetzgebung stehe; „allein sobald ich die Person eines anderen behandle, so gilt für mich auch sein Gesetz,“ es kann daher für Rechtspflichten auch eine äussere Gesetzgebung geben (S. 10). Die äussere Gesetzgebung wäre dann also gewissermassen von der inneren delegiert, da ja der Grund auch der zufolge der äusseren Gesetzgebung statuierten Pflichten in der inneren Gesetzgebung angenommen wird. Allerdings geht die Gesetzgebung der Rechtspflichten nur auf äussere Taten und auf Legalität der Handlungen. Denn das Rechtsgesetz kann nur auf Verhältnisse äusserer Taten angewendet werden „weil wir nur durch diese in Wechselwirkung kommen“ (S. 12).

Zur Verwirklichung des Gebotes muss aber noch eine Nötigung hinzukommen. „Die Tugendpflicht entspringt daher eigentlich nicht aus dem Gesetze selbst, sondern aus dem hypothetischen Gebote der inneren

Nötigung: dem Gesetze, wenn es gegeben ist, gemäss zu handeln" (S. 12). Diese Nötigung ist bei der Tugend immer Selbstzwang, wogegen für die Gesetzgebung des Rechts auch Zwang durch äussere Gewalt statt hat.

„Das Rechtsgesetz entwickelt sich erst mittelbar aus einem Gesetze, welches zunächst für die innere Gesinnung gegeben ist, nun aber für die äussere Tat gebieten soll. Daher gibt es zunächst eine Tugendpflicht der Gerechtigkeit als die Maxime dem Rechtsgesetze gemäss zu sein, wenn es für die äussere Tat entscheidet" (S. 14). Während aber die innere Gesetzgebung schon durch die innere Freiheit eines jeden garantiert ist (vgl. S. 13), muss beim Rechtsgesetz noch eine Gesetzgebung durch äusseren Zwang hinzukommen, die künstlich eingeführt wird. Denn durch das innere Gesetz wird das Rechtsgesetz „nur als Idee gegeben, welche die Aufgabe bestimmt, ihr gemäss die Gesellschaft der Menschen zu organisieren" und ihre Gesellschaft zu einem Reiche unter Gesetzen der Freiheit umzuformen.

Fries teilt die Rechtslehre in zwei Gruppen. Die erste hat die Idee des Rechtsgebotes zur Aufgabe, während die zweite die Bedingungen der Realisierung jener Idee in der Natur aufzusuchen hat. Jene beschäftigt sich mit dem was recht, d. h. „was der Idee nach durch das Gesetz als recht geboten ist" (S. 18); „rechtens hingegen ist dasjenige, was wirklich in der menschlichen Gesellschaft . . . als recht gilt". „Jede positive wirkliche gesetzliche Verfassung kann folglich nur als im Werden begriffen mit der Idee des Rechtsgesetzes verglichen werden, die Übereinstimmung mit demselben ist mehr oder weniger nur eine erst zu lösende Aufgabe für dieselbe. Aber die Idee des Gesetzes bezieht sich denn doch auf jede positive Gesetzgebung, es muss für letztere immer eine Beurteilung nach jener Idee geben" (S. 28).

Damit stehen wir im Zentrum der kritischen Gedankengänge von Fries, die hier referierend vorgeführt wurden. Die kritische Begründung der positiven Gesetze war als Aufgabe gestellt. Damit war der entscheidende Schritt in der Abkehr vom alten Naturrechte getan und die idealistische Grundlegung des positiven Rechtes angebahnt. Das Faktum des positiv Rechtlichen sollte im Denksysteme des Sollens sein Fundament erhalten.

Ob diese idealistisch-kritische Begründung des Rechts Fries zur Gänze gelungen ist, soll hier nicht geprüft werden — denn dieses Problem ist noch zu sehr sub judice, als dass man in so engem Rahmen darüber eingehen könnte — aber die Problemstellung ist jedenfalls in voller Klarheit im Sinne des kritischen Idealismus erfolgt, wo Cohen und Stammler das Problem wieder aufnahmen. Bemerkt sei nur, dass die logische Vereinigung des heteronomen Rechts und der autonomen Moral — sofern beide überhaupt getrennt begründet werden — nicht in der autonomen Ethik statthaben kann, da dann die Heteronomie des Rechts in Wirklichkeit zur Autonomie würde und dann der Dualismus von Recht und Ethik wegfiele — konsequent zu Ende gedacht würde der Fries'sche Standpunkt vielmehr zu einer Verknüpfung von Recht und autonomer Moral in der transzendentalen Idee des Guten — im Sinne Platos — führen.

In seinem besonderen Teile sucht Fries das Recht mit dem Staate zu vereinen. „Wir sollen . . . jede Vereinigung von Menschen unter allgemeine Gesetze als einen Versuch zum Staate ansehen und beurteilen, denn diese Idee ist der einzige rechtlich notwendige Zweck der Gesellschaft" (S. 73). „Die Einrichtung nun, welche sich eine Gesellschaft gibt, um sich zum Staate zu bilden, heisst die Verfassung . . . des Staates" (S. 74, vgl. S. 55/6). „Durch diese Verfassung soll ein öffentliches Gesetz mit hinlänglicher Gewalt eingeführt werden . . . Die Gewalt des Gesetzes soll also die oberste Macht im Staate sein" (S. 74).

Als klassisch muss der § 16 gelten, der überschrieben ist: „Der Staat kann nicht durch Vertrag gegründet werden, ein Staatsgrundvertrag ist ein Widerspruch" (S. 76), wo mit voller Schärfe erkannt wird, dass im Verhältnis von Gesetz und Vertrag, jenes die primäre, dieses die sekun-

däre Kategorie ist. „Die Rechtlichkeit des Staates gründet sich auf die Notwendigkeit des Rechtsgesetzes“ (S. 79). „Irgend eine wirkliche Begründung eines Staates kann aber nicht durch das Gesetz mit Notwendigkeit geschehen, sie ist für sie kein rechtlicher, sondern nur ein politischer Akt, sie ist der überwiegenden Gewalt überlassen, welche sich zum Regenten macht. Jede Gewalt aber, die als Regent auftritt, soll die Idee des Rechts realisieren und muss sich gemäss dieser Idee beurteilen lassen. Jeder wirkliche Regent ist also ein Regent von Rechtswegen, sobald er auf das Rechtsgesetz sieht und dieses zu realisieren sucht“ (S. 80).

Besonders hervorgehoben zu werden verdient die Erkenntnis der Rechtssouveränität (vgl. Krabbe darüber) und die das ganze Buch durchziehende methodische Scheidung zwischen explikativ-kausaler und normativ-wertender Betrachtungsweise (vgl. Kelsen, Hauptprobleme der Staatsrechtslehre).

Der dritte Teil des Buches betitelt sich „Kritik aller positiven Gesetzgebung“ und enthält viel Anregendes.

Wien. Dr. Alfred von Verdross.

Del Vecchio, Giorgio. Die Idee einer vergleichenden universalen Rechtswissenschaft. Rothschild, Berlin 1914. (29. S.).

Verfasser betont die Notwendigkeit eines Studiums der Universalrechtsgeschichte und ihre Bedeutung für Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie. Für Deutschland bedarf es — aus unserer Zeit ist vor allem der Name Kohlers zu nennen — eines besonderen Hinweises auf das Erfordernis dieser Disziplin wohl kaum. Ihre Aufgabe wird bei Del Vecchio gut gekennzeichnet als Darstellung des Entwicklungsprozesses, in welchem sich die Erfüllung einer Endforderung der menschlichen Vernunft widerspiegelt. Um zu einer systematischen Einordnung der Universalrechtsgeschichte in die anderen Wissenschaften, die vom Recht handeln, zu gelangen, wäre erforderlich gewesen, jene Endforderung der menschlichen Vernunft in Beziehung zum positiven Recht zu bringen, das doch den Grundstock des Materials der Rechtsgeschichte abgibt.

Frankfurt a. M. M. Salomon.

Del Vecchio, Giorgio. Die Tatsache des Krieges und der Friedensgedanke (Natur- und kulturphilosophische Bibliothek Bd. VIII). Barth, Leipzig 1913 (VI u. 100 S.).

Der Begriff des ewigen Friedens wird gleich manchen anderen des Völkerrechts in unseren Tagen unter Berufung auf „angeblich widerstreitende Erfahrung“ mit ironischem Spott, allenfalls mit Bedauern abgefertigt. Wer sich indessen Sachlichkeit genug bewahrt hat, um auch hier lediglich die Wissenschaft entscheiden zu lassen, wird vielleicht gern zu der angezeigten Schrift des bekannten Bologneser Rechtsphilosophen greifen; denn wie der Titel zeigt, soll fern von allen utopischen Wünschen der Gedanke des Friedens gerade zu der Tatsächlichkeit des Krieges in Verbindung gebracht worden. Dass man trotz dieser Disposition von den Ausführungen unbefriedigt bleibt, rührt daher, dass der geschichtlich-darstellenden Methode des Verfassers notwendig versagt ist, die Kritik in philosophisch-systematischen Ideen zu verankern. Er bespricht vier Friedenstheorien: die asketische, für die der Friede, unabhängig von dem Inhalte der durch diesen geschützten Zustände, Eigenwert hat; die imperialistische, die den Krieg durch gewaltsame Verschmelzung aller Staaten zu einem Gesamtstaate beseitigen zu können glaubt; die empirisch-politische, deren Ziel allumfassende vertragliche Vereinbarungen sind; schliesslich die juristische, die den Frieden in Verbindung mit dem Rechte bringt. Diese letzte Theorie will Del Vecchio als gültig erweisen. Die Erfahrung — so sucht er zu zeigen — lehrt uns, dass der Krieg seine früher wandelnden Bedeutungen aufgegeben hat und immer mehr ein Mittel zur Wiederherstellung des Rechts gegenüber Verletzungen geworden ist; er stehe also im Dienste der Gerechtigkeit. „Seine bedingungslose Verurteilung wäre einzig ge-

rechtfertigt, wenn der Nachweis erbracht wäre, dass die Kriegführung dem Zweck, dem alles sich opfern muss, dem Sieg der Gerechtigkeit, nicht gedient hat und nicht dienen kann. Ein solcher Nachweis ist indes nicht möglich."

Statt an dieser Stelle zu schliessen, hätte hier die eigentliche Untersuchung erst beginnen müssen. Gewiss ist es unrichtig, dem Frieden von vornherein Eigenwert zuzuerkennen, oder ihn in Unterdrückung tatsächlicher Verschiedenheit begründen oder die Idee des Friedens rein negativ als Eliminierung des Streits auffassen zu wollen. Aber was bedeutet die Idee der Gerechtigkeit, auf die der Gedanke des Friedens bezogen wird? Ihre Einordnung in ein System der Werte fehlt. Wenn man aber einmal von der Gerechtigkeit ausgeht und fordert, dass der Krieg ihr dienen soll, dann lässt sich diese aus der Erfahrung abgeleitete Forderung nur dann rechtfertigen, wenn man zuvor gerade umgekehrt die Frage gestellt hat, was die Idee des ewigen Friedens für die Gerechtigkeit bedeutet, und hierdurch allererst die Möglichkeit gewinnt, Frieden und Krieg in ihrer Beziehung zur Gerechtigkeit gegeneinander abzuwägen.

Frankfurt a. M. M. Salomon.

Lewkowitz, Albert. Die klassische Rechts- und Staatsphilosophie Montesquieu bis Hegel. Marcus, Breslau 1914. (118 S.).

Unter einer Geschichte der klassischen Rechts- und Staatsphilosophie erwartet man vielleicht — nicht ganz zu Unrecht — eine Problemgeschichte, eine Darstellung also, wie die Probleme des Staates und Rechts sich in den Systemen der Klassiker der Philosophie abgewandelt und entwickelt haben. Verfasser begnügt sich demgegenüber mit einer lose aneinander gefügten Darstellung der einzelnen Lehren. Da seine Anordnung übersichtlich und seine Darstellung klar ist, hat er diese seine Aufgabe gut gelöst. Dass Wichtiges und weniger Bedeutsames nicht geschieden sind, und die jeweils beigefügte Kritik nicht zu befriedigen vermag, kann, da ein einheitlicher Standpunkt fehlt, nicht Wunder nehmen. In der Formulierung, die der Verfasser seiner Aufgabe als einer in einem sehr engen Sinne historischen gibt, liegt es ebenso begründet, dass jede Auseinandersetzung mit der Literatur und — was besonders nahe gelegen hätte — mit der modernen Rechtsphilosophie fehlt, die an die verschiedensten Motive der einzelnen hier besprochenen Systeme anknüpft.

Frankfurt a. M. M. Salomon.

Medicus, Fritz, Fichtes Leben. Leipzig, F. Meiner 1914. (176 S.)

Die grosse Einleitung der Fichte-Auswahl von Medicus, die ich in den Kst. XVIII, 3 besprochen habe, ist jetzt als selbständiges Buch erschienen — mit vollem Rechte, wie ich schon damals betonte. Denn diese Arbeit ist keine landläufige Einleitung, sondern ein selbständiges Werk, dem wir wesentliche Fortschritte unserer Erkenntnis verdanken. Da ich bei Anzeige der Ausgabe ausführlich über die Einleitung gehandelt habe, will ich jetzt nur kurz folgendes in Erinnerung bringen. M. schildert den äusseren Lebensgang, arbeitet die geistige Persönlichkeit heraus, weist die Beziehungen zur Umwelt auf und entwickelt den wesentlichen Inhalt der Werke an den geeigneten Stellen. Die allmähliche Entwicklung von Fichtes Weltanschauung wird mit neuen Gesichtspunkten erwiesen; Verschiedenheiten wie Gleichheiten des früheren und älteren Fichte treten hervor. Besonders beachtenswert sind die Untersuchungen über das Verhältnis Fichtes zu Schelling und Kant, während die Beziehungen zu Schleiermacher weniger gut charakterisiert sind. Besonders wichtig ist das Fixieren der „johanneischen Periode" seit 1804 und das Aufweisen der Hinneigung zu Spinoza und den Mystikern. — Die ganze Darstellung ist flüssig und klar (wenn auch nicht „leicht" im üblichen Sinne) geschrieben, so dass das kleine Buch allen zugänglich ist, die philosophische Interessen haben.

Münster i. W. Otto Braun.

Wundt, Wilhelm, Sinnliche und übersinnliche Welt. Leipzig, A. Kröner 1914. (423 S.).

W. unternimmt es noch einmal, seine Grundanschauungen zusammenhängend darzulegen — sein „System der Philosophie“ leistete das schon vor etwa 20 Jahren. In dem neuen Werke löst er sich von der systematischen Anordnung, trennt naturwissenschaftliche und psychologische Grundlagen von der philosophischen Betrachtung und geht auch mehr den historischen Beziehungen seiner Anschauungen nach. So ist ein freieres Ganzes entstanden, das auch weiteren Kreisen zugänglich ist. Natürlich bringt das Buch dem Kenner Wundts wenig Neues, und auch die Art der Darstellung ist die bekannte: in ruhiger, breiter Erörterung fliesst die Entwicklung dahin (Ich bin so ketzerisch zu bekennen, dass ich mich bei Wundt gelegentlich langweile!). Ausgehend vom naiven Weltbild schildert W. das physikalische Weltbild, die physischen Lebensvorgänge, das psychologische Weltbild, geht dann auf die Gegensatzpaare Sinnenwelt und Ideenwelt, Sein und Erscheinung, Sein und Bewusstsein, Wahrheit und Wirklichkeit ein. Dann bespricht er die Einheit des Seins, die sittliche Welt und das Unendliche — den Schluss bildet ein Abschnitt über die Erlösung. „Mensch, erlöse dich selbst! Löse dich aus den Fesseln der Selbstsucht, diene der Pflicht, die du auf dich genommen, nicht mit Widerstreben, sondern aus freier Neigung, und gib, wo es nottut, dein eigenes Leben hin für die ideale Aufgabe, die dir das Leben gestellt hat.“

Münster i. W. Otto Braun.

Guyau, J.-M., Die englische Ethik der Gegenwart. (Philos.-soziolog. Bücherei XXXII). Deutsch v. A. Pevsner. Leipzig, A. Kröner 1914. (XXI, 575 S.). 10 M.

Durch diesen umfangreichen Band wird die deutsche Guyau-Ausgabe von Bergmann abgeschlossen. Im Alter von 18 Jahren schrieb Guyau eine Geschichte des Utilitarismus, deren zweite Hälfte jetzt, übertragen nach der 7. Auflage, vorliegt. Das Werk ist von französischen Fachkennern mit Enthusiasmus begrüsst worden, und es ist keine Frage, dass wir es hier mit einem glänzenden historischen Werke zu tun haben. Guyau versteht es vorzüglich, sich in den Inhalt der dargestellten Lehren hineinzuversetzen und sie von innen her frei wiederzugeben. Auch seine Fähigkeit zur Kritik ist ungewöhnlich gross. Was ihm mangelt, gibt Bergmann in der Vorrede richtig an: Guyau ist zu selbstständiger Systematiker, um allen Gegenständen seiner Darstellung gleichmässiges Interesse zu widmen, und er geht mit der Terminologie recht selbstherrlich um. In dem vorliegenden Buche nehmen Bentham und Mill den weitaus grössten Raum ein, dann folgen Spencer und Darwin, und nur gestreift sind Owen, Mackintosh, J. Mill, Grote, Boin, Bailey, Lewes, Sidgwick. Goyan trennt Darstellung und Kritik; die ersten 250 S. des Bandes bringen die Darstellung, das übrige enthält die Kritik. Mit bohrendem Scharfsinn hebt Guyau die schwachen Stellen an den Systemen heraus, die er selbst vorher so klar und überzeugend entwickelt hatte. Es ist keine Geschichtsschreibung nach der echt deutschen Art der Schule Diltheys, die wir vor uns haben, es ist eine recht rationale Art der Betrachtung — aber mit einer Meisterschaft geübt, die alle Bedenken schweigen lässt. Guyau übt natürlich von seinem Standpunkt aus Kritik, der bei Abfassung des Werkes ein krasser Positinismus war, von Spencer stark beeinflusst. Das ergibt gelegentliche Schroffheiten — im Ganzen aber finde ich, dass das eigene systematische Interesse des Verf. sich nicht so arg störend vordrängt, wie Bergmann es einleitend andeutet. Jedenfalls liegt hier ein sehr bedeutendes wissenschaftliches Werk vor, das bisher in Deutschland noch nicht genügende Beachtung gefunden hatte.

Münster i. W. Otto Braun.

Ettlinger, Max, Die Ästhetik Martin Deutingers in ihrem Werden, Wesen und Wirken. Kempten und München, Jos. Kösel 1914. (169 S.)

Wir haben mit dieser Arbeit einen sehr wertvollen Beitrag zur Geschichte der Ästhetik erhalten. Das Buch ist gründlich und genau gearbeitet, dabei nirgends im Kleinkram philologischer Art stecken geblieben. Deutinger ist bisher wenig beachtet worden, Volkelt, Croce, Vischer erwähnen ihn lobend, nur E. v. Hartmann hat ihn eingehender berücksichtigt — und vielfach falsch dargestellt. Zunächst schafft E. Klarheit über Deutingers Stellung in der Geschichte der Ästhetik und Philosophie. Er weist die Abhängigkeit Deutingers von Baader nach: der (verschleierte) Traditionalismus, die Lehre vom ewigen Lebensprozess in Gott, die Betonung des Willens als des dritten Prinzips sind die wichtigsten Punkte der Schülerschaft. Dann hebt E. die Berührungen mit Schelling hervor: das Problem des ästhetischen Schaffens, die versöhnende Bedeutung der Kunst, das Hervorheben des produktiven Elementes in der Kunst u. a. m. Ein „Neuschellingianer“ ist aber Deutinger nicht gewesen, dazu war er zu selbständig. — Der Hauptteil des Buches gliedert sich in 4 Kapitel: die systematischen Zusammenhänge von Deutingers Kunstlehre, die ästhetischen Grundfragen, die Gesetzlichkeit des Kunstwerkes, die historische Entfaltung der Künste. Ein Schluss bespricht die Nachwirkungen.

Ich hebe heraus. Besonders wichtig ist die Lehre vom Können — Können ist produktives Schaffen, auf ihm beruht die spezifisch menschliche Wesenseigentümlichkeit. Diese Grundkraft des Menschen offenbart die Freiheit des Menschen in der Umwandlung eines Äusseren: im Kunstwerk wird der Geist von der Natur durch die Form befreit. Das letzte Ziel ist dabei die Vereinigung des Menschen mit Gott. Die künstlerische Tätigkeit steht mit der Religion in engster Beziehung. Die Analyse des künstlerischen Eindrucks führt ebenfalls auf die Grundkraft des Könnens: das Schöne liegt in dem aktiven Innewerden dieser Macht. Ein nur sinnlich Schönes gibt es nicht, eigentlich nur ein geistig Schönes, das im „Durchfühlen einer Empfindung durch alle Beziehungen“ besteht. Ein Scheinen ist das Schöne, aber nicht eine Täuschung. „Der Ausdruck des Wesens in der Erscheinung macht sie zum Schönen.“ Drei allgemeine Kunstgesetze (Kriterien) stellt Deutinger auf: Darstellbarkeit der Idee, Darstellungsbedürftigkeit, Einheit und Ganzheit. Hierbei, wie bei der Gliederung der Künste, ist Deutinger von Hegel beeinflusst: Baukunst (Vorherrschen der Materie), Plastik, Malerei, Musik (Vorherrschen der sinnlichen Form), Poesie (Freiheit von äusserlicher Form und Stoff.). Die historische Entfaltung der Künste schildert Deutinger dagegen ziemlich unabhängig von Hegel — da spüren wir Einflüsse von Görres, Fr. u. A. W. Schlegel.

Münster i. W. Otto Braun.

Herbertz, Rich., Das Wahrheitsproblem in der griechischen Philosophie. Berlin, Georg Reimer 1913. (263 S.) 6 M.

Diese Arbeit erhält ihr eigenartiges Gepräge durch das starke Betonen des überhistorischen, systematischen Elements im Historischen — längere Ausführungen systematischer Art leiten zu den historischen Fragen hinüber, und auch deren Behandlung ist stets systematisch orientiert. Dabei hält sich H. naturgemäss von Hegelscher Überspannung fern, ja, er rückt auch von Rickert ab und vermeidet das Messen der Geschichte an einem System allgemeingültiger Zwecke. „Wohl aber dürfen wir behaupten, dass die zeitliche Aufeinanderfolge der Tatsachen in der Entwicklung des philosophischen Geistes der Menschheit einen vernünftigen Sinn hat.“ Besonders interessiert sich H. für den Nachweis, dass eine allgemeine logische Folgebeziehung besteht zwischen der allgemeinen Weltanschauung (ob Idealismus oder Realismus) und dem Wahrheitsbegriff des betr. Philosophen. Man wird diesen Zusammenhang in seiner Allgemeinheit nie bezweifeln — aber der Wert der Untersuchung liegt in den Einzelnachweisen, in dem Aufweisen der denknotwendigen Einzelbeziehungen. Ich bin nicht Spezialist

genug auf diesem Gebiete, um alles nachprüfen zu können. Im Ganzen habe ich den Eindruck, dass H. überall seine These sicher bewiesen hat. Er behandelt: den vorwissenschaftlichen Standpunkt (die ionischen Naturphilosophen), den naiven Realismus und den naiven Objektivismus (Empedokles und Demokrit), die Hinwendung zum Idealismus und zum Subjektivismus (Heraklit, die Sophisten und die Skeptiker), den Skeptizimus, den Rationalismus (Pythagoreer, Eleaten), Sokrates und Platon, Aristoteles, die Vereinigung des sensualistischen mit dem rationalistischen Realismus und Objektivismus (Stoiker), Epikurs „Kanonik". Wenn ich etwas Einzelnes erwähnen darf: besonders gelungen scheint mir bei der Besprechung von Aristoteles das Herausarbeiten des den Rationalismus durchbrechenden und ergänzenden Intuitionsbegriffes. Es gibt eine über die Episteme hinausgehende Art der Wahrheitserkenntnis: der Nus erfasst die unvermittelten Prinzipien in einem geistigen Akte, in dem sie unmittelbar erkennbar werden. So kommt schliesslich die „immanent-logische Wahrheit zur Koinzidenz mit der transeunten Richtigkeit".

Mit seiner Gründlichkeit und Klarheit bedeutet das Buch eine wesentliche Förderung unserer Erkenntnis.

Münster i. W. Otto Braun.

Stange, Carl, Christentum und moderne Weltanschauung. I. Das Problem der Religion. 2. Aufl. Leipzig, A. Deichert 1913. XX. (118 S.). 3 M.

Das kleine Buch zeichnet sich durch Klarheit der Begriffsarbeit aus und hat das rasche Erscheinen seiner 2. Aufl. wohl verdient. In den Vorbemerkungen setzt sich St. mit einigen längeren Kritiken der 1. Aufl. auseinander — das ist der einzige grössere Zusatz der neuen Auflage. Im ersten Kapitel werden „die moderne Weltanschauung und die Religion" behandelt. Die inneren Gegensätze dieser beiden Grössen werden hervorgehoben. Bruno und Hegel erscheinen als Vertreter umfassender Systeme moderner Welterkenntnis (übrigens ist die Bezeichnung Hegels als „Romantiker" [S. 4] absolut unmöglich!). „Für das Geistesleben der modernen Zeit ist neben dem Interesse an der Natur nichts so charakteristisch wie die Hochschätzung des wissenschaftlichen Denkens" (10). Die moderne Weltanschauung hat die Tendenz, die Religion als überflüssig zu erweisen. — Das zweite Kapitel erörtert „die Aufgabe der modernen Religionswissenschaft". Hier setzt sich St. mit Kant auseinander und gelangt zu einer weitgehenden Anerkennung der Grundsätze des Kritizismus. Die Religion muss als eine eigentümliche Art von Erfahrung erwiesen werden, wenn ihr Anspruch auf Wahrheit wissenschaftlich diskutabel sein soll. Demgemäss folgt im dritten Kapitel „die Theorie von der religiösen Erfahrung". — Dabei schliesst St. seine Darlegungen besonders an Schleiermacher an. Bei aller Anerkennung der Leistung Schleiermachers bleibt St. aber nicht bei dessen „schlechthinnigem Abhängigkeitsgefühl" stehen, sondern bahnt sich im nächsten Kapitel über „das Problem der Wirklichkeit" einen eigenen Weg. „Soweit die Erfahrung als eine Einheit begriffen werden kann, insoweit ist uns die Wirklichkeit der Erfahrung verbürgt" (78). Keine wissenschaftliche Erkenntnis hat aber die Möglichkeit, über die Grenzen der Wirklichkeit irgend etwas auszusagen — an diesem Punkt ergibt sich die Notwendigkeit der Religion, denn sie beantwortet gerade diese Fragen. Sie begleitet das ganze Leben des Menschen, denn sie ist eine eigentümliche Form der Anschauung. Sinnliche Anschauung, Selbstbewusstsein und religiöse Anschauung sind an jedem Moment der Erfahrung beteiligt — die Religion ist also ein Moment an jedem Bewusstsein. — Im letzten Kapitel wird die Brücke zur historischen Religion geschlagen: „Der geschichtliche Charakter der Religion". St. leitet in begrifflicher Arbeit drei Hauptaussagen über den Inhalt der religiösen Vorstellung ab: alle Religion ist ihrem Wesen nach Glaube an eine übersinnliche Macht, Glaube an einen unendlichen Geist und Glaube an einen unbedingten Willen. Damit ist auch ein Massstab für das geschichtliche Verständnis der Religionen ge-

geben — wo überhaupt von Religion die Rede sein soll, müssen die Grundbestandteile religiöser Erfahrung vorhanden sein. Die Anwendung des Entwicklungsgedankens auf die Religion wird damit abgelehnt — wobei ich St. nicht mehr folgen kann. Im ganzen aber halte ich das Buch für einen wichtigen Beitrag zur Religionsphilosophie.

Münster i. W. Otto Braun.

Joël, Karl, Die philosophische Krisis der Gegenwart. Rektoratsrede. Leipzig, F. Meiner 1914. 1,40 M. (56 S.)

Ich kann zu dieser kleinen Schrift nur meine völlige Beistimmung erklären. Mit meisterhafter Klarheit und dem unbeirrten Sinn für das Wesentliche schildert J. die philosophische Lage der Gegenwart. Er geht davon aus, dass die Philosophie sich nach Versinken der grossen Systeme vom Anfang des Jahrhunderts zur Spezialwissenschaft entwickelt hat. Als solche ist sie heute gesichert — es fragt sich aber: ist sie nur als Spezialwissenschaft möglich, oder kann es eine Universalwissenschaft geben? Ist Philosophie nur Analyse des Geistes oder auch Wissenschaft von der Welt? Beide Formen der Philosophie müssen sich ergänzen. Geist und Welt lassen sich nur aneinander erkennen, daher ist es eine Unmöglichkeit, auf eine universelle Weltwissenschaft zu verzichten; und damit ist die Metaphysik als notwendig anerkannt. Zwei Richtungen treten uns in der Philosophie heute vornehmlich entgegen: die eine verherrlicht das Leben als das höchste Prinzip, die andere die reine Vernunft. Wohl versucht man vom Denken her eine feste Objektivität zu gewinnen, aber im ganzen stehen sich die zwei Schlachtreihen feindlich gegenüber: die Verfechter der Macht des Denkens und die der Macht des Lebens. Soll heute die grosse Renaissance des Lebens vergebens gekommen sein, nur als leerer, flüchtiger Traum? Die Dinge fordern ihre Realität, die Zeit verlangt statt blosser Gedanken das Wirkliche selbst zu fassen. Eine Lösung der Krisis muss kommen — und sie ist möglich. Denn Leben ist nicht nur Strom, Macht und Schwung, sondern ist auch organische Ordnung, ist Konstanz und Bindung, d. h. es ist vernünftig. Ebenso ist auch das Denken nicht unbedingt lebensfremd — unsere Rationalisten sind gar nicht mehr alte Scholastiker, sie heben die Werte, die Selbstbewegung der Begriffe, den unendlichen Fortschritt hervor. Und so bahnt sich an vielen Stellen eine Fortbildung der Erkenntnistheorie zur Metaphysik an. Kant verstehen heisst über ihn hinausgehen — Windelbands Wort trifft gerade auch auf die Marburger Schule zu. Gerade auf Kants Lehre von der ordnenden Synthesis beruht die Möglichkeit der Überwindung der Gegensätze. Welt und Denken müssen wir als organisch begreifen, Leben als Ordnung und Denken als Ordnung erkennen, dann ist eine Lösung der Krisis möglich. J. hat das in seinem schönen Werke „Seele und Welt“ näher ausgeführt. — Am Schluss stehen einige literarische Anmerkungen, das ganze ist äusserst anregend und wichtig.

Münster i. W. Otto Braun.

Laule, Georg, Dr. Die Pädagogik Friedrich Paulsens im Zusammenhang mit seiner Philosophie und ihrem Einfluss auf das deutsche Schulwesen. Langensalza, G. Beyer & Söhne 1914. (110 S.)

Ich habe mich über dies Büchlein aufrichtig gefreut. Es zeigt Paulsen als Philosophen und Pädagogen. Als Philosoph ist er Kantianer, allerdings kein Kantianer strenger Observanz. Er vertritt einen panpsychistischen Monismus und geht in seiner Lehre vom inneren Sinn und in seiner teleologisch bestimmten Ethik über Kant hinaus. Ausser Kant haben besonders Wundt und Schopenhauer sowie die moderne Naturwissenschaft auf Paulsen eingewirkt.

In engem Zusammenhang mit seiner Philosophie steht seine Pädagogik, die den Intellektualismus bekämpft und die Willensbildung in den Vordergrund rückt. In den Fragen des höheren Schulwesens vertrat Paulsen das

Recht des alten (nicht utraquistischen) Gymnasiums, forderte aber neben der via antiquorum die gleichberechtigte via modernorum des Realgymnasiums. Die geschichtliche Entwickelung hat ihm Recht gegeben.

Laules Buch zeigt deutlich, dass Paulsen als Pädagoge einen hervorragenden Platz in der deutschen Kulturgeschichte einnimmt. Ueber Paulsens eklektische Philosophie mag man verschieden urteilen, auch hier hat er das Verdienst, nachdrücklich für das Recht und die Notwendigkeit der Metaphysik eingetreten zu sein.

Cottbus. Kurt Kesseler.

Budde, Gerhard. Noologische Pädagogik. Entwurf einer Persönlichkeitspädagogik auf der Grundlage der Philosophie Rudolf Euckens. Langensalza, Beyer & Söhne 1914. (VIII u. 436 S.)

Die erste grosse Pädagogik im Sinne der Euckenschen Philosophie ist von Budde veröffentlicht worden. Schon der Haupt-Titel „noologische“ Pädagogik weist in die Richtung der Euckenschen Philosophie, die von Budde bis zuletzt eingehalten wird. Die Grundlegung der Buddeschen Pädagogik bieten geschichtliche und philosophische Erwägungen. Mit klarem Blick und eindringendem Verständnis beleuchtet Budde die pädagogischen Strömungen und Tendenzen von den Tagen Platos bis zur Gegenwart. Stets wird die Pädagogik aus dem Geiste des betr. Zeitalters bezw. der betr. Weltanschauung erklärt. So treten besonders vier Gruppen pädagogischer Systeme heraus: intellektualistische und naturalistische, individualistische und sozialistische Pädagogik. In eingehender Kritik werden Grösse und Grenze dieser Systeme herausgestellt.

Als Standort der Kritik dient Euckens Philosophie des Geisteslebens, die von Budde als Noetismus, Aktivismus und Personalismus klar entwickelt wird. Dann folgt der sich von hier ergebende eigene pädagogische Aufbau, der fern von der öden Methodikklopferei der Herbart-Epigonen eine Pädagogik des Geisteslebens entwickelt. Als Ziel der Erziehung wird die Entwicklung der Persönlichkeit gefordert; diesem ethischen Ziel werden die logische, ästhetische und religiöse Bildung zugeordnet. Besonders für ästhetische Bildung, das Stiefkind der bisherigen Bildung, tritt Budde warm ein. Es wird gezeigt, wie die einzelnen Unterrichtsfächer in den Dienst dieses Ideals treten können. Deutsch muss das Zentralfach aller deutschen Schulen sein. Das Gymnasium soll keinen klassischen, sondern deutschen Humanismus pflegen. Im Gegensatz zu aller polizistischen Pädagogik des Zwanges fordert Budde eine Pädagogik des Vertrauens und der Freiheit. Für die wissenschaftliche Vertretung der Pädagogik fordert er pädagogische Ordinariate auf den Universitäten.

Das Buch zeigt deutlich, wie der Hegelsche und der Herbartsche Geist in der Pädagogik zu schwinden beginnen, und wie der Geist des deutschen Idealismus, soweit er nicht einseitig logistisch gerichtet ist, in ihr wieder zur Herrschaft gelangt. Das bedeutet gleichzeitig ein Aufleben und eine Modernisierung der genialen Pädagogik Pestalozzis, wie sie Natorp — allerdings von andern Vorraussetzungen aus — gefordert hat. Von modernen Pädagogen steht die noologische Pädagogik F. W. Foerster verhältnismässig nahe.

Selbstverständlich regt sich bei einem Buch von 400 Seiten an einzelnen Stellen die Kritik, so z. B. bei Buddes Geringschätzung der Mathematik als Erziehungsfaktor und bei seiner auf Intellektualismus lautenden Anklage der Mädchenschulreform. Auch liessen sich m. E. die einzelnen Ziele der Erziehung philosophisch noch genauer begründen, wenn — etwa im Verfolg Rickertscher und Troeltschscher Gedanken — die Differenzierung des Geisteslebens nach den verschiedenen Apriori gezeigt würde und auch die Kategorien der einzelnen Apriori näher bestimmt würden. Prinzipiell kann ich dem Buche nur zustimmen und das Erscheinen dieses hochverdienstlichen Werkes, das für den Historiker wie für den Systematiker der Pädagogik gleich wertvoll ist, aufs freudigste begrüssen. Pädagogik ist Wissenschaft, die auf Geschichte und Philosophie —

und auf Religionswissenschaft, würde ich hinzufügen — zu begründen ist. Aus dieser Begründung folgen mit Notwendigkeit die Konsequenzen, wie sie Budde entwickelt hat. Ich kann nur wünschen, dass die grossen Gesichtspunkte der noologischen Pädagogik in der Erziehung der Gegenwart zu Leben und Wirkung gelangen.

Cottbus. Kurt Kesseler.

Köhler, Walter, Dr. Geist und Freiheit. Allgemeine Kritik des Gesetzesbegriffes in Natur und Geisteswissenschaft. Tübingen J. C. B. Mohr 1914. (174 S.)

Der Verfasser bekämpft den naiven Realismus und ist deshalb von vornherein unserer Freundlichkeit sicher, auch wenn wir ihm nicht in allen seinen Schlüssen folgen. Er betont mit Schärfe die Rolle des sie feststellenden Bewusstseins in allen Aussagesätzen über Naturgeschehen, z. B. S. 20 „die Tatsachen der Natur sind Sachen erzeugt durch die Tat des Geistes“. Folgerichtig dürfte dann aber kein Begriff benutzt werden, der nicht durch eben dieses Bewusstsein — als sein Verfahren, dessen Anwendungsanlass oder sein Ergebnis — definierbar ist. Köhler gebraucht aber leider solche Begriffe, indem er (S. 16 und ähnlich an vielen anderen Stellen) der Naturwissenschaft eine „an und für sich seiende Äusserlichkeit“ entgegenstellt. Das naturwissenschaftlich erzeugte Wissen hat die Form von Aussagen über Gesetzlichkeit, im idealen Falle in mathematischer Form S. 63: „Die mathematische Formel ist der letzte Ausdruck, unter dem wir uns die Beziehungen der Dinge als notwendig feststehend vorstellen.“ Dies ist freilich nicht ein Gesetzesbegriff „von der Seite des Objekts“ (S. 49), sondern ein Begriff einer Schöpfung des Geistes aus Freiheit.

Das Schaffen der Naturwissenschaft ist nun nur ein Teil des menschlichen Schaffens überhaupt; dessen Gesamtheit ist die Weltgeschichte. Ihre Beschreibung kann daher auch nicht die Form von Aussagen über zwangsläufige Gesetzmässigkeit haben, sondern die von Aussagen über freies Schaffen. S. 172: „Der Geist erkennt sich als Freiheit, die geschichtliche Welt aber als die unendliche Manifestation dieser seiner Freiheit.“

Berlin-Pankow. Christoph Schwantke.

Allard, Emmy. Die Angriffe gegen Descartes und Malebranche im Journal de Trévoux 1701—1715. (Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte hrg. von Benno Erdmann) Halle, Niemeyer, 1914. (58 S. 1,80 M.)

Das Journal de Trévoux stand unter dem Einfluss der Jesuiten, die von vornherein gegen Descartes und den ihm nahestehenden Malebranche waren, obwohl besonders der erstere auf alle Weise die Freundschaft des mächtigen Ordens suchte. Zwar verpflichteten sich die Journalisten, die um „Beiträge in allen Sprachen und aus allen Wissensgebieten“ baten, zu strikter Neutralität in den wissenschaftlichen und literarischen Streitigkeiten, mit dem bezeichnenden Zusatz: „excepté quand il s' agira de la religion, des bonnes mœurs, de l' Etat, en quoi il n' est jamais permis d' être neutre“, aber diese Neutralität blieb eine Utopie. Es ist nun sehr intessant zu verfolgen, wie die Patres vielmehr jede Gelegenheit benutzen, um den ihnen verhassten Cartesianismus und Malebranchismus bald offen, bald versteckt zu bekämpfen. Dabei scheuen sie sich sogar nicht, nach dem Tode ihres grossen Gegners Antoine Arnauld, dessen Argumente ihrerseits als Pfeile gegen Malebranche zu verwenden. Als konsequente Anhänger des Aristoteles gehen die Jesuiten sogar soweit, die Philosophie des h. Augustinus (die ihnen offenbar zu „Platonisch“ ist) direkt abzulehnen. Dies alles und noch manch andere interessante Einzelheit wird in der hier vorliegenden tüchtigen Arbeit nachgewiesen, die einen wenn auch bescheidenen, so doch nicht wertlosen Beitrag zu der Geschichte der Philosophie bildet. Bedauerlich sind solche Druckversehen wie Z. 1. „1745“ (Brief Descartes' an Dinet!) S. 6 Z. 1. u. une mérite S. 12 Z. 10 u. notwendige (?). Wünschenswert wäre eine Zusammenfassung der Ergebnisse am Schlusse gewesen.

Berlin. Artur Buchenau.

Festschrift für Alois Riehl zum 70. Geburtstage. Dargebracht von Freunden und Schülern (H. Scholz; H. Lindau; F. Kuntze; J. Eichner; G. Th. Richter; M. Frischeisen-Köhler; H. Maier; E. Sauerbeck; E. Spranger). Halle, Niemeyer, 1914. (522 S. 14.— geb.).

In der von Heinrich Scholz und Eduard Spranger im Namen der Freunde und Mitarbeiter unterzeichneten Vorrede heisst es zur Charakterisierung des Geistes, der das Werk von Alois Riehl erfüllt: „Es ist nicht der Geist einer Schulphilosophie, die an einer bestimmten Begriffstechnik und an einem ebenso bestimmten und meist auch begrenzten Arbeitsprogramm äusserlich erkennbar ist, sondern es ist der freiere Geist des selbständig-verantwortlichen Denkens überhaupt auf allen Gebieten der Wissenschaft und des Lebens.“ Diesen Leitworten entsprechend sind denn auch die hier dargebrachten Abhandlungen und Aufsätze nach Inhalt und Darstellungsweise recht verschieden von einander, wie sich schon aus den Ueberschriften ergibt. Heinrich Scholz bringt in einem Aufsatz über Rainer Maria Rilke einen Beitrag zur Erkenntnis und Würdigung des dichterischen Pantheismus der Gegenwart, Hans Lindau schreibt über das Verhältnis von St. Cyran und Richelieu, Friedrich Kuntze bietet einen ausserordentlich scharfsinnigen und elegant stilisierten „Versuch über die Probleme der ‚Kritik der Urteilskraft‘ in einem System des transzendentalen Realismus“. Johannes Eichner handelt von einem der schwierigsten ästhetischen Probleme: dem „des Gegebenen in der Kunstgeschichte“, Gustav Theodor Richter von Spinozas Lebensgefühl, Frischeisen-Köhler erweist sich aufs neue als ausgezeichneter Kenner von Hobbes in seinem Aufsatz: „Zur Erkenntnislehre und Metaphysik des Thomas Hobbes“, Heinrich Maier (Göttingen) nimmt Stellung zu der viel erörterten Frage des Verhältnisses von Logik und Psychologie, Ernst Sauerbeck liefert einen Beitrag zur Psychologie der wissenschaftlichen und künstlerischen Romantik („Ueber die Bedeutung der reaktionären Bewegung in der formalen Geschichtsphilosophie“), und Eduard Spranger schliesst den Band ab mit einer höchst fesselnden, theoretisch viel Neues bietenden Darlegung der „Lebensformen“, wobei er in manchem an Schleiermacher und Dilthey anknüpft, aber systematisch über beide hinausgeht. Trotz dieser „Problembuntheit“, wenn das Wort erlaubt ist, ist, bei dem einen unmittelbar, bei dem andern mehr nur mittelbar, der Einfluss Riehlschen Denkens unverkennbar, und so darf der Berliner Philosoph mit Befriedigung auf den stattlichen ihm gewidmeten Band blicken. Es liegt in der Natur der Sache, dass hier nicht auf die behandelten Einzelfragen eingegangen werden kann, da wohl kein Rezensent sich all den dabei angeschlagenen Saiten gegenüber gleich kompetent fühlen wird, doch sei soviel zum Schluss gesagt, dass die hier vereinigten systematischen und historischen Studien samt und sonders die ernste Beachtung des Fachmannes verdienen.

Berlin. Artur Buchenau.

Lapp, Adolf, Die Wahrheit. Ein erkenntnistheoretischer Versuch, orientiert an Rickert, Husserl und an Vaihingers „Philosophie des Als Ob“. Stuttgart (Spemann) 1913. Gr. 8. (102 S.).

Die Frage nach der Bedeutung des Begriffes Wahrheit hat während des letzten Jahrzehnts wie die Philosophie Englands und Amerikas, so auch die deutsche Philosophie lebhaft beschäftigt. Die alte Auffassung, dass die Wahrheit eine Übereinstimmung zwischen Sätzen und Sachverhalten sei, erschien den Einen als völlig unzutreffend, den Anderen wenigstens als ungenau und ergänzungsbedürftig. Dazu kam, dass in die Erörterung der Gegensatz zwischen den Psychologisten und Antipsychologisten hinein gezogen wurde, je nachdem man dem menschlichen Bewusstsein einen bestimmenden Einfluss auf die Geltung der Wahrheit einräumte oder nicht.

In diese Erörterung hat nun im Sinne der Psychologisten Adolf Lapp mit einer Erlanger Doktorarbeit über die Wahrheit eingegriffen. Er beabsichtigt eine Darstellung des Standpunktes von Rickert, Husserl und

Vaihinger in der Wahrheitsfrage zu liefern, von hier aus selbst zu einem neuen Ansatz zu gelangen und damit, wie er glaubt, dem Philosophieren über diesen Gegenstand neue Bahn zu brechen.

Dabei muss zunächst die Darstellung der Wahrheitslehre Rickerts als besonders sorgfältig gearbeitet und gelungen anerkannt werden. Lapp geht aus von Rickerts Scheidung zwischen der Urteilsbeziehung und den Vorstellungsbestandteilen, über die geurteilt wird. Er behandelt Rickerts Auflösung des Urteils in eine Frage, deren einfache Bejahung oder Verneinung das eigentlich Urteilsmässige ausmacht. Diese Bejahung oder Verneinung fasst Rickert als Anerkennung oder Verwerfung im Sinne eines Wertes. Damit scheint die Frage nach der Wahrheit eines Urteils unentrinnbar dem menschlichen Bewusstsein überantwortet zu werden. Auch Rickerts Lehre von dem übersinnlichen unbedingten Sollen der Wahrheit dürfte daran nichts ändern. Überzeugend weist Lapp nach, dass dieses Sollen mit dem viel berufenen unmittelbaren Einleuchten eines Sachverhalts ein und dasselbe ist. Damit aber ist auch die Lehre vom Sollen der Wahrheit gerichtet. Denn wie viel einleuchtende oder gesollte Erkenntnisse sind nicht Irrtümer gewesen. Wäre also das Sollen oder Einleuchten der Massstab der Wahrheit, so bedürfte es noch eines zweiten Massstabes, der das richtige Sollen von dem falschen unterscheiden lehrte. Das aber heisst nichts Anderes, als dass der von Rickert gelehrte Wahrheitsmassstab nicht zureicht.

Nicht viel anders steht es mit der Wahrheitslehre Husserls, die Adolf Lapp ebenfalls einer — freilich weniger klar ausfallenden — Erörterung unterzieht. Er geht von der Unterscheidung Husserls zwischen dem Erleben von etwas Einzelnem und etwas Allgemeinem aus. Die Wahrheit wird diesen letzteren Erlebnissen zugeteilt und damit ihr Zusammenhang mit Seelischem, wenn auch nach Husserls Meinung nur ein mittelbarer Zusammenhang eingeräumt. Vielleicht war dieser Ausgangspunkt wenig geeignet, der eigentlichen Absicht Husserls gerecht zu werden. Allein Lapp benutzt den von Husserl eingeräumten Zusammenhang zwischen Seelischem und Wahrheit, um von hier aus auch Husserls Wahrheitslehre auf den Massstab des Einleuchtens zurück zu drängen und dadurch zu einem ähnlichen Ergebnis zu bringen wie Rickerts Wahrheitslehre.

Sowohl Husserls als Rickerts Standpunkt glaubt Lapp durch Einführung einer Hülfsannahme im Sinne der Vaihingerschen Philosophie des Als Ob retten zu können. Wenn es auch keinen unbedingten Wert im Sinne Rickerts gibt, so ist es doch so, als ob wir in der Wahrheit einen solchen vor uns hätten. Wenn es auch kein unabhängiges Wahrheitsreich im Sinne Husserls gibt, so ist es doch so, als ob es ein solches gäbe. Diesen Standpunkt der Hülfsannahme meint Lapp auch als Vaihingers eigene Wahrheitslehre ansehen zu dürfen: die Welt als ein unermessliches Beziehungsnetz von Hülfsannahmen oder Scheinbegriffen, die sich rechtfertigen lassen, weil der lebendige Mensch ihrer bedarf. Eine dieser Hülfsannahmen wäre die Lehre von einer unbedingt gültigen Wahrheit. Diese gibt es in Wirklichkeit nicht. Aber wir bedürfen ihrer, um die Welt zu begreifen. Daher tun wir so, als ob es sie gebe.

So bleibt für Lapp als letzter Beweggrund der Wahrheitslehre und als ihr eigentlicher Sinn die Lebensnotwendigkeit, der wiederum ‚das philosophische Erlebnis' zugrunde liegen soll, welches in seinem Kerne nicht wissenschaftlich überlegte, sondern dichterische Schau sei. Ein Standpunkt, der in der Erkenntnislehre des Verfassers den mehr oder minder verhüllten Zusammenbruch des Verstandes bedeutet.

Fragt man, wie Adolf Lapp zu diesem unbefriedigenden und sachlich wenig überzeugenden Ergebnis gelangt, so darf die Antwort dahin lauten, dass er von vornherein sowohl bei der Beurteilung Rickerts, Husserls und Vaihingers, als auch bei der anschliessenden Entwicklung seines eigenen Standpunktes das Erlebnis der Wahrheit zu ihrer Hauptsache zu machen geneigt war. Eine solche Einstellung der Frage konnte Husserl und auch Vaihinger schwerlich gerecht werden und musste sachlich vor der Wahrheits-

frage scheitern. Denn das Erlebnis — ein Schlagwort, hinter dem sich die Philosophie der Gegenwart mit Vorliebe verschanzt, — ist so wenig die Hauptsache der Wahrheit, dass es vielmehr völlig unwesentlich für sie ist. Es ist richtig, dass niemand eine Wahrheit innewerden kann, ohne sie inne zu werden oder, wenn man will, zu erleben. Es ist auch richtig, dass das Innewerden der Wahrheit für den Menschen Lebensbedeutung hat. Aber falsch ist es, dass Wahrheit erst dadurch zu Wahrheit wird, dass sie jemand erlebt. Sie wird vielmehr durch die Tatsache des menschlichen Erlebens überhaupt garnicht berührt. ‚Zwei mal zwei ist vier‘ gilt, wie alle andern Wahrheiten: unabhängig davon, ob irgend jemand dieses Urteil fällt, erlebt, innewird, anerkennt oder nicht. M. a. W. Das Reich der Wahrheiten als gültiger Beziehungen ist etwas Gefundenes, das entdeckt wird, nicht etwas Hergestelltes, das erfunden wird. Auch die sogenannte Wirklichkeit kann ja niemand erleben, ohne sie zu erleben, und wir können sie uns ohne Erlebenden gar nicht vorstellen, weil Vorstellen schon zum Erleben gehört. Dennoch sind wir überzeugt, dass die Wirklichkeit genau ebenso wirklich ohne unser Erlebnis ist und sich diesem gegenüber also völlig gleichgültig verhält. Mit der Wahrheit steht es genau so. Sie wird durch die Erlebnisse des Menschen zwar erkannt aber nicht gemacht.

Auf einem ganz anderen Blatte steht die Frage, in welcher Weise die in sich selbst feststehende Wahrheit in den Zusammenhang unseres Wissens und Könnens einbezogen wird und welche Vielgestaltigkeit und Bildsamkeit der wahre Sachverhalt aufweist je nach den verschiedenen Fragen, die wir an ihn stellen. Hier setzt die Bedeutung eines Erlebnisses der Wahrheit und damit verbunden die Lebensbedeutung der Wahrheit ein. Ich habe selbst einmal diese Frage vor mehreren Jahren gestreift in einer kleinen Schrift zur Würdigung des sogenannten Pragmatismus, über den sich lediglich zu entrüsten nicht völlig gerechtfertigt sein dürfte. Wer freilich, wie Lapp, die Gültigkeit und die Lebensbedeutung der Wahrheit nicht auseinander halten will oder kann, der, fürchte ich, wird immer mit einem Zusammenbruche der Erkenntnis enden.

Greifswald z. Z. Berlin. Günther Jacoby.

Schaub, F. Die Umwandlung des Substanzbegriffs zum Funktionsbegriff in der Marburger Schule. 1914. (Dissertation, 47 S.).

Diese Arbeit ist nur eine Dissertation. Und sie ist, — wenn auch das in die Wagschale fällt, — von geringem Umfang. Aber ihr Inhalt ist dem Gegenstande nach in mehr als einer Hinsicht bedeutsam: der „Substanzbegriff“ der Neukantischen Schule, und der Ausführung nach beachtenswert: dank einer gut gewählten einfachen Stoffgliederung verbindet sich mit der begrifflichen Abwandlung des Problems die Skizzierung der historischen Entwicklung der Marburger Schule der Neukantianer — wenn man diesen Namen auf sie einengen will.

Der Gedankengang ist dieser: Cohen findet bereits in seinen älteren Arbeiten fürs rechte Kant-Verständnis die Umwandlung des Substanzbegriffes bei Kant grundgelegt und arbeitet dann selber daran, sie in voller Konsequenz durchzuführen in den eigenen systematischen Aufstellungen — natürlich nicht des Begriffes als solchen wegen, sondern in der Bearbeitung des Problems der Philosophie als Wissenschaft: „. . . die Marburger Philosophie nicht von der Fragestellung unseres Themas aus orientiert“. Natorp setzt die Arbeit Chohens in besonderem Masse fort und führt die Beseitigung alles Substanziell-Dinglichen völlig durch in dem „in mannigfachen Ansätzen gegebenen Abriss“ des kritischen Idealismus des Systems der Methode. Cassirer erhärtet die Berechtigung sowie die Notwendigkeit der Auflösung und Umwandlung auf analytischem Wege durch die Durchforschung der tatsächlich vorliegenden Wissenschaft auf ihr Bildungsgesetz hin. Die Biologie im besondern bezieht Hartmann in diesen Kreis der Untersuchungen ein.

Das wird in einer Darstellung vorgetragen, deren sachlicher Gehalt wie gedanklich-sprachliche Klarheit anzuerkennen ist. Besonders letztere. Doch dünkt uns, es seien die Umrisslinien der „Schule" dabei vereinfacht worden und mehr noch die Binnenformen des Problems. Da auch in der „kurzen Würdigung der Aufstellungen der Marburger Schule" von einer kritischen Stellungnahme Abstand genommen und an ihre Stelle eine charakterisierende Gegenüberstellung des Ausgangs vom Gegenstandsbegriff und des Ausgangs vom Prozess der Erkenntnis gesetzt ist, so möchte uns scheinen, es wäre besonders wünschenswert gewesen, den Funktionsbegriff im Rahmen der Arbeit nach seiner Herkunft und der von daher ihm innewohnenden Bedeutung zu erörtern statt ihn als von vornherein bekannt einzuführen, dann im weitern Verfolg in die Darstellung des Umbildungsprozesses die Frage einzubeziehen, ob von seiten des Funktionsbegriffes die Gefahr des „Naturalismus" drohe. Statt dessen wurde gerade die Anwendung des Funktionsbegriffs auf dem Gebiet der Geisteswissenschaften besonders knapp behandelt. Das scheint uns auf ein weiteres zurückzuweisen: es hat sich für den Verfasser die Auflösung des alten Substanzbegriffes im Sinne des „Substanziell-Dinglichen" vor die Auflösung des „Gegebenen" schlechthin geschoben. Bei dem positiv-historischen Charakter der Arbeit hätte es uns schliesslich auch empfehlenswert geschienen, die Frage nach den bei dem Umbildungsprozess mitwirkenden Fichte-Hegelschen Elementen zu berücksichtigen. Aber all das wird nicht vorgebracht, um das Thema über die vom Verfasser sich gesteckten Grenzen hinaus zu erweitern, sondern nur um seiner Bearbeitung sachliches Interesse zu bekunden.

Die Arbeit ist eine Münchener Dissertation: auch sie zeugt von der „Weite" der Baeumker-Schule.

München. Dr. G. Schwaiger.

Selbstanzeigen.

Bergmann, Ernst. Die weltgeschichtliche Mission der deutschen Bildung. Kriegsvorlesungen, gehalten an der Universität Leipzig. Perthes Schriften zum Weltkrieg, 1. Heft. Gotha 1915. (59 Seiten).

Diese vier Vorlesungen (Der deutsche Kulturgedanke und der Krieg — Die Kultur der Westeuropäer — Vom Eigentümlichen des deutschen Geistes — Die Entwicklung der deutschen Bildung und Geisteskultur) bilden den Eingang eines Kollegs gleichen Titels, das im Winter 1914/15 an der Universität Leipzig gehalten wurde. Die Absicht des Vortragenden war, das Eigentümliche des deutschen Geistes in der philosophischen, sittlichen und religiösen Kultur unseres Volkes nachzuweisen und hieraus die Folgerung herzuleiten, dass der deutsche Genius berufen sei, ein Unersetzliches an Wille, Idee und Tat zur endgültigen Gestaltung der Physiognomie der irdischen Menschheit beizutragen.

Leipzig. E. Bergmann.

Bergmann, Ernst, Privatdozent in Leipzig. Fichte, der Erzieher zum Deutschtum; eine Darstellung der Fichteschen Erziehungslehre. Leipzig (Felix Meiner) 1915. (334 Seiten).

Der Obertitel ist eine Konzession an die Zeitlage. Das Buch bezweckt in Wahrheit eine wissenschaftlich-systematische Darstellung der in Fichtes Manneswerken zerstreut und skizzenhaft vorgetragenen Erziehungsgedanken. Da aber bekanntermassen für Fichte Erziehung zum überindividuellen Denken (Idealismus)

und zur charakterhaften Selbstgesetzlichkeit (Moralismus) identisch ist mit Erziehung zum Deutschtum, so erscheint der Obertitel gerechtfertigt.

Die Anregung zu dieser Rekonstruktion des Fichteschen Erziehungssystems entsprang einer Seminarübung über Fichtes Pädagogik, die der Verfasser im Wintersemester 1913/14 — im Gedenken an den am 29. Januar 1914 zum hundertsten Mal sich jährenden Todestag des Philosophen — im Rahmen des Philosophisch-pädagogischen Seminars der Universität Leipzig abhielt. Bei der Durchsicht der Fichteliteratur vermisste ich ein Werk, das Fichtes pädagogische Lehrmeinungen vom Einheitsgedanken seiner Persönlichkeit und Lebensarbeit aus organisch zu durchdringen suchte und aus dem Urgrund seines weltüberfliegenden Reformatoreneifers zu verstehen unternahm, was er im einzelnen auf dem Gebiet der Volkserziehung wie Gelehrtenbildung nie zu Verwirklichendes gefordert und gelehrt. Diese Lücke auszufüllen, ward das Buch begonnen. Der Krieg unterbrach die Arbeit, gerade er aber ermöglichte später ihren Abschluss und ihre Veröffentlichung. Denn er offenbarte Fichte als den eigentlichen geistigen Führer unserer Nation durch die Weltereignisse der Gegenwart und als einen der Ewiglebendigen unter den Deutschen, deren Wort und Glaube das Innerste des deutschen Kulturstrebens für alle Zeiten unzweifelhaft gedeutet.

Die Arbeit zerfällt in drei Bücher. Das erste Buch beginnt mit einer Schilderung der Persönlichkeit Fichtes und seiner Entwicklung zum Pädagogen, Sozialreformator und Menschheitsführer und zeigt, wie sich der Jenenser Wissenschaftslehrer an den geschichtsphilosophischen Theorien des 18. Jahrhunderts, an der Freiheitslehre Kants und an Pestalozzis Streben orientiert und zum hohen Moralismus seines Systems der Menschheitsvervollkommnung und Menschheitserlösung erhob.

Das zweite Buch kontrastiert die alte und die neue Menschheit, wie sie Fichte geschaut, und analysiert Fichtes Humanitäts- und Bildungsideal nach seiner wissenschaftlichen, sozialethischen und religiösen Seite.

Das dritte Buch endlich weist die Mittel und Wege auf, die der Reformator teils von Pestalozzi entlehnt, teils selbst gefunden, um die heute und immer lebende niedere Menschheit auf die höhere Stufe ihrer Vollkommenheit zu erheben. Das deutsche Volk gilt als prädestiniert in der neueren Bildungsgeschichte wie das Griechenvolk in der alten. Das Deutschtum also muss zunächst veredelt werden in sich selbst durch eine allgemeine Nationalerziehung, die sich wiederum gliedert nach Volkserziehung und Gelehrtenbildung. Beide werden geschildert nach ihrem Wesen und nach ihrer Organisation. Und das so geformte und gefestigte echte, unverfälschte Deutschtum übernehme dann das grosse Werk der geistigen Neubildung des ganzen Menschengeschlechts. Denn Fichte glaubt und wir mit ihm, dass an der idealistisch-moralistischen Kultur der Deutschen dereinst die ganze Welt genesen werde. Darum sollen seine Gedanken und Hoffnungen nicht verloren gehen und als die heiligsten Postulate, germanischen Wesens uns vorschweben im Kampf der Kriegs- und Friedenstage.

Leipzig. Ernst Bergmann.

Bergmann, Ernst. Lamettriana. The Satires of Mr. Machine. Collected and edited with a historical introduction. In two parts. Part I: Translated into English by **Lydia Gillingham Robinson.** London and Chicago (The Open Court Publishing Company) 1915. (217 Seiten).

Im Herbst 1912 erschien mein Büchlein: „Die Satiren des Herrn Maschine" (Leipzig, E. Wiegandt, 104 S.; vgl. „Kantstudien" Bd. XVIII, S. 155). Auf Grund eines glücklichen Fundes versuchte ich dort, eine der merkwürdigsten Episoden aus dem Kampf des deutschen Geistes im 18. Jahrhundert der Vergessenheit zu entreissen, den Streit zwischen dem Materialisten Lamettrie und dem Leibnizianer Haller, zwischen der französischen Aufklärung und dem Spiritualismus der deutschen Vorkantianer. Das Büchlein fand namentlich in positivistischen Kreisen Nordamerikas Beachtung. Von dort erging an den Verfasser die Aufforderung, die nur noch in wenigen Exemplaren erhaltenen Satiren des Potsdamer Spötters zu sammeln und herauszugeben, wobei meine Darstellung des literarischen Streits, ins Englische übertragen, als Einleitung dienen sollte. Ich unterzog mich der Aufgabe und biete nun hier — beiläufig auch dem deutschen

Publikum, insoweit bei uns die reine Freude am geschichtlichen Ereignis von der Standpunktfrage abstrahieren kann — die sechs Satiren Lamettries nebst dem kostbaren Briefwechsel Haller-Maupertuis und dem Nekrolog Friedrichs im französischen Originaltext. Zugrunde gelegt wurden die in meinem Besitz befindlichen Urdrucke. Der „Petit Homme“ wurde nach dem einzig erhaltenen Exemplar der Berliner Kgl. Bibliothek wiedergegeben. Der Text, durch die Unachtsamkeit des deutschen Setzers arg entstellt, ist sorgfältig gereinigt, die Orthographie modernisiert. Menzels „Tafelrunde“ ist beigegeben. Sie zeigt den Urheber der Maschinentheorie in derjenigen Stellung, in der ihm Friedrich nicht grollen konnte.

Löwenstein, Alfred, Dr. jur. Der Rechtsbegriff als Relationsbegriff. Studien zur Methodologie der Rechtswissenschaft. München. C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung, Oskar Beck. 1915. (X. u. 97 S.).

Die Sehnsucht nach einem eigenen Begreifen des juristischen Denkens, eines Verstehens, wie Wissenschaft vom Recht „überhaupt möglich“ sei, ist durch eine Reihe von hier nicht näher zu erörternden Momenten neu belebt und erweckt. Der Verfasser glaubte sich von Anfang an auf den Standpunkt stellen zu dürfen, dass wir alle Versuche, zu einer juristischen Methode zu gelangen, ja überhaupt irgendwelche Methodik auf einem Gebiete zu treiben, das unbestrittenermassen zu den Geisteswissenschaften, oder wie man neuerdings besser gesagt hat, zu den Kulturwissenschaften gehört, letzten Endes auf Kant und die kritische Erkenntnistheorie zurückzuführen haben. Damit ist die Auffassung aller derjenigen geteilt, die bei Behandlung methodischer Probleme im allgemeinen wie im Bereiche eines spezielleren kulturwissenschaftlichen Gebietes sich an Kant und dem bekannten Dualismus aller Wissenschaft zwischen „Sein“ und „Sollen“, der für jede Begriffsbildung und Methode von fundamentalster Bedeutung ist, orientieren, und die heute in der glücklichen Lage sind, die besonders von Windelband und Rickert freigelegten Wege der sich auf Kant gründenden kulturwissenschaftlichen Logik zu begehen. Es ist aber nicht zu verkennen, dass mit der Bezugnahme auf Kant eine Stellungnahme zu den allgemeinsten Problemen der Begriffsbildung und Methodik noch nicht ganz genügend gekennzeichnet ist; denn die Flagge des „Neukantianismus“ ist, um ein zeitgemässes Bild zu gebrauchen, gelegentlich immer noch so reichlich „neutral“, dass sie auch bisweilen von manchem „Ausländer“ gebraucht werden kann, der Kant und seiner Methodenlehre mindestens um die Länge einer Meerenge fernsteht. Hierauf hingewiesen zu haben, betrachtet der Verfasser als ein besonderes Verdienst des vor Jahresfrist im gleichen Verlage erschienenen Buches von Wielikowski über die „Neukantianer in der Rechtsphilosophie.“

Im einzelnen war es dem Verfasser um eine Untersuchung über die logische Struktur des juristischen Begriffes vom Recht und der Rechtsbegriffe überhaupt zu tun. Dabei wurde der Rechtsbegriff als Relationsbegriff erkannt und diese Erkenntnis für die eigene Wissenschaft auszubeuten versucht, wobei freilich auch bei Erschöpfen dieser Erkenntnis sich der Verfasser nur von logisch-methodischen Gesichtspunkten leiten lassen wollte.

Das Problem der eigenartigen juristischen Begriffsbildung, wie es vor allem in der Einleitung behandelt wurde, hat den Verfasser vielleicht etwas über den Rahmen seines selbstgesteckten Zieles hinausgeführt. Aber gerade der Vorwurf der einzelkulturwissenschaftlichen Begriffsbildung im Gegensatz zu der Gesamtkulturwissenschaft, der Kontrast zwischen der wertbeziehenden Methode aller Geisteswissenschaft und den durchaus nicht immer wertbeziehenden und bewertenden Methoden der „historischen“ Fachdisziplin wie Religion, Geschichte, Recht u. s. f., stand und steht im Mittelpunkt seiner Interessen. Wie freilich zu diesen „Sondermethoden“ zu gelangen sei, darauf konnte hier nur im allgemeinen hingedeutet, ja auch für die Methode der Jurisprudenz nur ein mehr oder minder aussichtsreicher Versuch gemacht werden. Und damit sollte zugleich ein bescheidener Beitrag des „kopernikanischen Berufs“ auch der Rechtswissenschaft geliefert und somit in einem zweiten und spezielleren Sinn an den ehrwürdigen und verehrten Namen Kants angeknüpft werden.

München. A. Löwenstein.

Schulz, Bernhard, Dr. med. Geh. M.-R. Kreisarzt a. D. Das Bewusstseinsproblem vom psychologischen, positivistischen, erkenntnistheoretisch-logischen und biologischen Standpunkt. Wiesbaden. J. F. Bergmann. 1915.

Vom psychologischen Standpunkt wird vorbemerkt, dass es Komplexe sind, die uns als Lebewesen bewusst werden, denen unbewusst verlaufende gleichartige Vorgänge zugrunde liegen.

Von dem unmittelbar gegenständlich Wahrgenommenen, der „unmittelbaren Erfahrung" als einer Synthese, bedingt durch die Zusammengehörigkeit (Korrelation) des Vorgangs des Wahrnehmens und mit dem Wahrnehmbaren geht die positivistische Richtung aus.

Mach entnimmt aus der Erfahrung seine Element-Empfindungen, aus denen er das gesamte seelische Leben aufbaut.

Avenarius erkennt als „reine" Erfahrung die Prinzipialkoordination Ich und Umgebung.

Wundt löst die komplexen „Bewusstseinserscheinungen" in die Elemente: Empfindungen und einfache Gefühle auf. Die erkenntnistheoretisch-logische Richtung setzt mit Beziehung auf die denknotwendigen und allgemeingültigen mathematischen Axiome und Lehrsätze als Vorbedingung (Apriori) der Erkenntnis, als „obersten Grundsatz" die synthetische Einheit der Apperzeption, das „Bewusstsein überhaupt". Von ihm aus entwickeln sich in der Anwendung auf Erfahrung die kategorialen Denkgesetze als notwendige Bestimmungen. In der Fortbildung der Kantischen Kritik ist diese Auffassung den verschiedenen Vertretern der transzendentalen logischen Methode gemeinsam. Kant liess die Erkenntnis mit der Erfahrung „anheben". Cohen und seine Schule dagegen setzt an den Ursprung die „Vernunft", „den Logos", das Urgesetz des Denkens. Das Denken bestimmt, „erzeugt" das gegenständlich Gegebene, was nicht als ein Fertiges von ihm erkannt werde, sondern als ein ihm Aufgegebenes zu erfassen sei. Aus den Erkenntnisinhalten der mathematischen Naturwissenschaft werden die kategorischen Bedingungen des Erkennens, die für alle Forscher gelten müssen, herausgezogen, eine nie vollständig zu lösende Aufgabe Eine weitere Folgerung der transzendentalen inhaltlichen Logik zieht Cassirer. Der Begriff, „der Objektgedanke" ist nach ihm eine „Regel", ein „Prinzip", die „erzeugende Grundrelation, welche die Besonderheiten bestimmt und ordnet. Aber die Mannigfaltigkeit, die Besonderheiten der Sinnesempfindungen sind — wie er anerkennt — gegeben. Sie gehen als Inhalte vorauf. Die logische objektive Funktion des Begriffs, das Denken, fügt sie zu einer Einheit zusammen, bestimmt sie als Gegenstand. Ein Irrationales, ein in Begriffe nicht Aufzulösendes bleibt somit bei Cassirer im Unterschied von Cohen und Natorp bestehen. Damit stimmt auch J. Cohn in seiner Auffassung der „denkfremden" Inhaltlichkeit „der Gegenstände" überein

Husserls Aktlehre ist darauf gerichtet, durch logisches Denken und „Intuition" in das Wesen der den psychologischen komplexen Bewusstheiten zugrunde liegenden Vorgänge einzudringen.

Die von der Pfordtensche Psychologie des Geistes, die als Gegensatz zur Psychologie der Seele „noologisch" Akte „blitzartig", ohne dass sie bewusst werden, erscheinen und „das Selbstbewusstsein konstituieren", „Normen hervorbringen" lässt, kann nicht als transzendental-logische Denkrichtung angesehen werden. Sie transzendiert in die ontologische Metaphysik.

Verfasser versucht, vom biologischen Standpunkt an das Bewusstseinsproblem heranzutreten. Als Elementarvorgang des Belebtseins wird ein in seiner Einheit sich erhaltender, auf Einwirkungen der Umgebung eigenartig reagierender Faktor hypothetisch angenommen, dessen Reaktionen Belebt-, Beseelt- und Bewusst-Sein als Einheit in sich schliessen.

Der Gesetzmässigkeit des Gesamtgeschehens ist die allgemein menschliche Anlage unterworfen, von der die individuelle eine Einzelheit darstellt, gleichsam ein Glied der Menschheit.

In der durch Reagieren auf Einwirkungen entstehenden Reaktion mit ihren Nachwirkungen sind individuell die raumzeitlichen Anschauungsformen gegeben und im interindividuellen gesetzmässigen Zusammenwirken kommen die ursprüng-

lichen Ansätze zu allgemein notwendigen und gültigen Denkformen und Denkgrundsätzen zur Entwicklung, die von der transzendentalen logisch inhaltlichen Methode aus den am schärfsten ausgeprägten Erkenntnisinhalten der mathematischen Naturwissenschaft abgeleitet werden.

Das als Bewusstsein Bezeichnete ist ein biopsychischer Vorgang in der Entwicklung von einem minimum zu einem maximum.

Coblenz. B. Schulz.

Jacobus, Adolf, Dr. Plato und der Sensualismus. Berlin 1914. (Universitätsbuchdruckerei von Gustav Schade [Otto Francke]). (50 S.).

Die kritische Philosophie hat mit aller idealistischen Philosophie sicherlich das gemeinsam, dass sie im Gegensatz zum Sensualismus sich behauptet. Dennoch ist nicht zu verkennen, dass die kritische Philosophie eine ihrem besonderen Charakter entsprechende Stellung zum Sensualismus einnimmt. Klar und unzweideutig hat Kant selber an hervorragender Stelle als seine Meinung zu erkennen gegeben, dass der Sensualismus zwar prinzipiell, nämlich sofern er mit dem Anspruch auftritt, eine zureichende Erkenntnistheorie zu begründen, nicht aber überhaupt als ein innerhalb der Grenzen des idealistischen Denkens notwendiges Stück von fundamentaler Bedeutung abzulehnen ist. In der Einleitung zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft sagt er in ihren ersten Worten: „Dass alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel . . . Der Zeit nach geht also keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorher und mit dieser fängt alles an.“ Kant fährt fort: „Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie deshalb doch nicht alle aus der Erfahrung. Denn es könnte wohl sein, dass selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloss veranlasst) aus sich selbst hergibt, welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Übung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat.“ Der Anteil der Sinnlichkeit an der Erkenntnis wird also zugestanden. Die sinnlichen Eindrücke werden als der Grundstoff bezeichnet, zu dem aus einer andern Quelle als der Sinnlichkeit ein Zusatz tritt, der mit dem Grundstoff zusammen erst Erfahrungserkenntnis ergibt. Damit aber wird gewissermassen das Recht des sensualistischen Gedankens anerkannt. Der Sensualismus vertritt die Rechte des Grundstoffes der Erfahrung. Kant respektiert diese; es gibt, so ist sein kritisches Räsonnement, in der Tat ohne diesen Grundstoff keine Erkenntnis. Und Kant tut noch einen Schritt weiter — einen Schritt von entscheidender Bedeutung — und formuliert mit prinzipieller Schärfe: Erkenntnis ist überhaupt Erfahrungserkenntnis. Trotz einer solchen Anerkennung des Anteils, den die Sinnlichkeit an der Erkenntnis habe, wird man nicht etwa behaupten, dass Kant ein Vertreter des Sensualismus sei. Er hat nur dem Sensualismus die ihm im kritischen System gebührende Stellung eingeräumt. Er erkennt den sensualistischen Gedanken, dass alle Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, dass es vor der Erfahrung der Sinne und ohne sie keine Erkenntnis gebe, an. Diese Stellungnahme zum Sensualismus bedeutet aber keineswegs das Zugeständnis, dass der Sensualismus die zureichende Lösung des Erkenntnisproblems darstelle. Auf die Frage: Was ist Erkenntnis? aus welcher Quelle entspringt Erkenntnis? ist der Hinweis auf die Sinne und die sinnliche Erfahrung keine zureichende Antwort. Von einer zweiten Quelle her, so lautet Kants Antwort, erfliesst Erkenntnis und eine besser begründete Erkenntnistheorie. In dieser Erkenntnistheorie, der Erkenntnistheorie der Kritik, bleibt dem Grundstoff der Erfahrung sein Recht, aber der aus der zweiten Quelle kommende Zusatz wird dem Stoffe übergeordnet als sein gestaltendes, ordnendes Prinzip, als seine Form. Bei solcher endlichen Bewertung der zweiten Quelle der Erkenntnis tritt Kant prinzipiell, wie alles andere idealistische Denken, in den Gegensatz zum Sensualismus.

Es ist im höchsten Grade merkwürdig, dass Plato in seiner Stellungnahme zum Sensualismus dasselbe prinzipielle Resultat gefunden hat wie Kant. Nicht nur nebenbei, im losen, zufälligen Zusammenhange seines Denkens, sondern auf Grund eigener der Auseinandersetzung mit dem Sensualismus ausdrücklich ge-

widmeten Untersuchungen erkennt auch Plato das Recht des Sensualismus an und tritt andererseits ebenfalls in prinzipiellen Gegensatz zum Sensualismus.

In meiner Erlanger Dissertation „Plato und der Sensualismus" habe ich über das Resultat gehandelt, zu dem die systematische Auseinandersetzung mit dem Sensualismus Plato geführt hat, und über den Weg, auf dem er zu ihm gekommen ist. Dem auf das systematische Problem eingestellten Forschen ergaben sich Nebenresultate, die allgemeineres Interesse beanspruchen. Insbesondere dürfte die Interpretation der Terminologie des Seins und des Werdens und der Terminologie der Idee interessieren. Ein eigentümliches Licht fällt unter dem behandelten Problem auf den Phaedo. Das eigentliche Thema dieses Dialogs sind Platos Auseinandersetzungen mit dem Sensualismus. Die Beweise der Unsterblichkeit sind nicht Platos Ernst. Durch ein literarisches Spiel ist es Plato gelungen, die Mitunterredner des Dialogs, Simmias und Kebes, und damit die Leser des Phaedo irrezuführen. Simmias und Kebes stehen dem Sokrates gegenüber wie etwa Wagner dem Doktor Faust.

Magdeburg. Adolf Jacobus.

Söhngen, Gottlieb, Dr. Über analytische und synthetische Urteile. — Eine historisch-kritische Untersuchung zur Logik des Urteils. Münchener Inaugural-Dissertation. Druck von J. P. Bachem. Köln 1915. (104 S.).

Kant hat die Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen in die formale Logik aufgenommen, sie aber hier recht dürftig geltend gemacht. Die Dissertation versucht nun die grundlegende Wichtigkeit der analytischen und synthetischen Urteile für die (formale) Logik des Urteils nachzuweisen.

Dass die formallogische Bedeutung der Unterscheidung auch in der nachkantischen Logik kaum oder doch nicht genügend erkannt worden ist, zeigt die historisch-kritische Analyse der Deutungen, die der Urteilseinteilung in der nachkantischen Literatur zuteil geworden sind. Auf eine übersichtliche Gruppierung dieser Interpretationen nach einem sachlichen Leitfaden wird besonderes Gewicht gelegt. Der Schwerpunkt der Kritik liegt in der Prüfung der Prädikationstheorien, namentlich in der Ablehnung der Erdmannschen Immanenztheorie. Es gibt nicht nur analytische (Erdmann), sondern auch synthetische Urteile.

Die richtige Urteilsdefinition muss also für beide Urteilsarten gelten. Das Urteil ist die Aussage über einen Sachverhalt. Die materiale Geltung, die Richtigkeit eines Urteils besteht in seiner Übereinstimmung mit dem Sachverhalt. Die moderne Logik hat fast immer nur die immanente Beziehung des Prädikats zum Subjekte berücksichtigt. Die transeunte Beziehung des Urteils zum Sachverhalte darf aber nicht übersehen werden. Denn beim synthetischen Urteil fallen die beiden Beziehungen auseinander; die synthetische Aussage kann ihr Geltungsfundament nur in der Beziehung des Urteils zum Sachverhalte besitzen. Beim analytischen Urteil allerdings fallen die beiden Beziehungen sachlich zusammen; beim analytischen Urteile ist ja das ausgesagte Verhalten dem Subjektsgegenstande immanent. Die Hauptgruppen der analytischen und synthetischen Urteile werden auf Grund der verschiedenen Sachverhalte aufgestellt.

Cöln. Gottlieb Söhngen.

Petras, L., Der Begriff des Bösen in Kants Kritizismus und seine Bedeutung für die Theologie. 8°. 1913. J. C. Hinrichsche Buchhandlung (III u. 85 S.).

Die Studie verfolgt den Zweck, den vielgenannten Begriff des „radikalen Bösen" aus den Grundlagen der kritischen Ethik zu begreifen und etwaige unkritische Bestandteile desselben deutlich zu machen. Der Verf. ging dabei von demjenigen grundsätzlichen Verständnis der Ethik Kants aus, welches wir Hermann Cohen verdanken. Die Untersuchung der Grundbegriffe der Kantischen Ethik ergibt keinerlei Möglichkeit, in ihnen den Begriff des Bösen unterzubringen. Der „reine Wille", in dessen Gebiet wir uns hier befinden, ist nur auf das Sittliche selbst gerichtet, „das Abweichen vom Gesetz ist kein übersinnliches Vermögen". — In der Anwendung dieser nur für „vernünftige Wesen überhaupt" gedachten Begriffe auf den Menschen verschieben sich diese. Die

reine Ethik wird zur angewandten Ethik, ihr Subjekt ist nicht mehr animal rationale, sondern nur animal rationabile. In den hier entstehenden psychologischen ethischen Begriffen (Pflicht, Achtung, kategor. Imperativ) hat auch das „Böse" seinen Platz; allerdings nur in einem ethisch positiven Sinne. Denn das Böse steht hier durchaus und in jeder Beziehung unter der Bedingung des Guten. Dass der Mensch über sich selbst ein ethisch negatives Urteil fällt, ist nicht ein Beweis sittlicher Ohnmacht, sondern Zeugnis starker Selbstverantwortung. So verweist letzten Endes dieser Begriff aus der angewandten in die reine Ethik zurück.

Dieses Ergebnis wird an Kants pädagogischen Anschauungen und an seiner Geschichtsphilosophie als zwei Unterteilen der angewandten Ethik, geprüft. Aus diesen Begriffsuntersuchungen ergibt sich das Urteil über das „radikale Böse" in Kants religionsphilosophischer Schrift: es handelt sich hier um eine höchst bedenkliche, irreführende Umbiegung rein kritischer Gedanken, eine Umbiegung allerdings, die, wie schon zwischen den Zeilen der Schrift selbst zu lesen, nicht ernst gemeint ist und nur dem Versuch dient, nicht den Kritizismus dem Christentum anzugleichen, sondern die Theologen für den Kritizismus zu gewinnen.

Ein Schlussabschnitt sucht die ursprüngliche Konzeption Kants in das religiöse Leben der Gegenwart einzugliedern, indem er den Fortschritt in der ethisch-religiösen Weltdeutung von Augustin zu Kant an dem behandelten Begriff deutlich macht.

Kontopp. Lic. Petras.

Mitteilungen.

Ein unbekanntes Kantbild.

Das dem Heft beigegebene Kantbild ist eine Reproduktion einer bisher noch nicht publizierten Originalzeichnung aus dem 18. Jahrhundert, die sich im Privatbesitz von Ernst Bergmann-Leipzig befindet.

Das Bild entstammt einer Sammlung von 190 Handzeichnungen, Gouaches, Silhouetten und Kupferstichen (meist Portraits) von Lips und Schellenberg, die von Johann Kaspar Lavater angelegt wurde und die dem berühmten Zeitgenossen Goethes als Studienmaterial zu den „Physiognomischen Fragmenten zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe" (Leipzig und Winterthur 1775—78) und zu anderen Arbeiten auf dem Gebiet der Physiognomik diente. Die Sammlung ging nach dem Tode Lavaters (1807) in den Besitz eines bekannten Literarhistorikers über. Später erwarb sie der Leipziger Verlagsbuchhändler Kurt Wolff, der die verschiedenen Nummern der Sammlung am 14. November 1912 bei Joseph Baer in Frankfurt a. M. (Nr. 889 des Katalogs, S. 143) einzeln versteigern liess. Dort erwarb das Bild der jetzige Besitzer, der es schenkungsweise der Kantgesellschaft überwies.

Das Bild, eine getuschte Bleistiftzeichnung (Gouache), ist in Originalgrösse reproduziert. Es stellt, wie es scheint, den älteren Kant dar. Jedenfalls hat es in Lavaters Werk keine Verwendung gefunden.

Kantverse aus dem Felde.

Herr Dr. Carl Sieur, Rechtsanwalt beim Königl. Oberlandesgericht zu Königsberg i. Pr., z. Zt. Hauptmann der Reserve, hat zum 22. April, Kants Geburtstag, dem „Kreise der Königsberger Tischfreunde Kants", dessen Mitglied

er ist, folgende Verse aus dem Felde gesendet, die er uns zum Abdruck in den Kantstudien überlassen hat:

Zum 22. April 1915.

Motto: **Vieles Gewaltige lebt, doch nichts ist gewaltiger, als der Mensch.**

Die Sterne stehn friedlich am Firmament,
Wie einst, als Kant sie bewundert.
Für's Ewige ist der Krieg — — — ein Moment
Und — armselig kurz ein — — — Jahrhundert.

Und dennoch: der Mensch, kurzlebig und schwach,
Das Stärkste trägt er im Busen:
Das moral'sche Gesetz hält die Pflicht stets wach
Im Dienste — des Kriegs und der Musen.

Der bestirnte Himmel über mir:
Er spottet des Raums und der Zeiten;
Doch es trägt ein heilig Gesetz in Dir
Auch Dich kleinen — in ewige Weiten.

* * *

„Zurück zu Kant!?"
Welch Wort des Widerspruchs!
Kant ist voran,
Erreiche ihn, versuch's!

Du kannst nicht hin,
Der Weg ist steil und weit;
Und doch hat's Sinn!
Steig auf zur Ewigkeit.

Du kannst nicht hin.
Doch wählst Du rechte Richtung,
So bringt Gewinn
Manch Blick durch eine Lichtung.

Gradaus und vor!
Dann blicke nach den Sternen!
Du schaust das Tor
Zu weiten, ewigen Fernen!

* * *

Das Frührot kam — der Friede will
Bald Same auf Erden verbreiten,
Ein Dauerfriede; aber — — still:
Kein — Friede auf ewige Zeiten.

Nach Erlöschen des nächtlichen Gewehrfeuers und Ankunft der Artilleriemorgengrüsse in der Frühe des 15. April 1915.

Dr. Carl Sieur,
auch ein Jünger des grossen Kantschülers
Heinrich Theodor von Schön.

Kantgesellschaft.

Carl Güttler-Preisaufgabe.

Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Hegels nnd Herbarts Zeiten in Deuschland gemacht hat?

Dieses Thema ist der von der Berliner Akademie der Wissenschaften für 1791 gestellten und bis 1795 verlängerten Aufgabe nachgebildet, zu deren Beantwortung Kant selbst einen Entwurf hinterlassen hat: „Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?“ In der zugehörigen Erläuterung des von der Kantgesellschaft ausgeschriebenen Themas wurde ausgeführt, dass „Metaphysik“, wie in der Berliner Preisaufgabe und wie bei Kant selbst, im weiteren Sinne zu nehmen sei, so dass auch erkenntnistheoretische und naturphilosophische Probleme darunter fallen. Es sollte also eine Art „kritischer Revision der deutschen Philosophie seit etwa 60 Jahren“ gegeben und es sollte untersucht werden, ob aus den philosophischen Systemen und Richtungen der letzten Jahrzehnte ein positiver, dauernder Gewinn zu ziehen sei.

Die erste Ausschreibung dieser interessanten Preisaufgabe (mit zwei Preisen zu 1000 M. und 600 M.) erfolgte im März 1908 in Heft 1 und 2 des Bandes XIII der „Kantstudien“; Ablieferungstermin war der 22. April 1910. Es liefen nur drei Bewerbungsschriften ein, von denen aber keine mit einem Preise gekrönt werden konnte. Näheres darüber findet sich in dem Bericht der Preisrichterkommission (Riehl, Stumpf, Külpe) im vierten Heft des Bandes XV (1910) (S. 547 bis 549).

Es erfolgte darauf eine erneute Ausschreibung im April 1911 im 1. Heft des Bandes XVI, S. 132 bis 134, mit erhöhten Preisen (1500 M. und 1000 M.). Wohl infolge dieser Preiserhöhung war diesmal die Beteiligung eine sehr lebhafte. Am 22. April 1914 liefen elf Arbeiten ein, deren Motti, Umfang usw. im 3. Heft des Bandes XIX aufgezählt worden sind (S. 475 u. 476).

Die Preisrichterkommission (Husserl, Hensel, Messer) kam, nach der ebenso mühsamen als höchst dankenswerten sorgfältigen Prüfung sämtlicher Manuskripte, zu dem Resultat, dass zwar der erste Preis nicht vergeben werden könne, dass jedoch eine Arbeit „mit Rücksicht auf die vielen schönen und zum Teil tiefen Einzelausführungen“ den zweiten Preis von 1000 M. verdiene. Ausserdem wurde einer weiteren Arbeit eine Ehrengabe von 500 M. zuerkannt. Diesem Urteil schliesst sich auch der geistige Urheber des Preisausschreibens, Professor Dr. Carl Güttler, an.

Die Eröffnung der verschlossenen Kouverts der unbekannten Preisträger hätte, wie wir das in früheren Fällen so gehalten haben, öffentlich in der Generalversammlung der Kantgesellschaft im April d. J. stattfinden sollen. Da diese Generalversammlung wegen der Kriegsereignisse ausfallen musste, so fand die Eröffnung der verschlossenen Kouverts durch den Vorsitzenden der Kantgesellschaft, Herrn Geheimen Oberregierungsrat Dr. Meyer, Kurator der Universität Halle, in Anwesenheit des Geschäftsführers der Kantgesellschaft, Professor Dr. Vaihinger, am 22. April (Kants Geburtstag) in den Räumen des Universitätskuratoriums, statt.

Als Preisträger ergab sich

Herr Privatdozent Dr. Oskar Ewald in Wien.

Die Ehrengabe erhielt

Herr Oberlehrer Dr. Reinhard Kynast in Breslau.

Bei der Veröffentlichung der Namen der Preisträger unserer Preisaufgaben haben wir es in den letzten Jahren so gehalten, dass wir gleichzeitig kurze Autobiographien der Preisträger mitteilten. Hiervon müssen wir bei unserem diesjährigen Preisträger Herrn Privatdozent Dr. Oskar Ewald leider absehen, da dieser seit Anfang des Krieges im österreichischen Heere Felddienst tut. Aber alle Leser der Kantstudien kennen ja schon diesen ausgezeichneten jungen Gelehrten, welcher sich schon durch viele Schriften hervorgetan hat, aus seinen Jahresberichten über die Fortschritte der deutschen Philosophie, welche seit vielen Jahren regelmässig in den Kantstudien erscheinen. Hoffentich sind wir nach Beendigung des Krieges in der Lage, das jetzt Unausführbare nachzuholen. Dagegen erhielten wir von dem Träger der Ehrengabe, Herrn Oberlehrer Dr. Kynast folgenden

Lebenslauf.

Als Sohn eines Rektors in Breslau 1882 geboren, besuchte ich das städtische Johannesgymnasium und bestand dort Ostern 1901 die Reifeprüfung. Hauptsächlich in Breslau studierte ich Mathematik bei A. Kneser, theoretische Physik bei E. R. Neumann, experimentelle Physik bei O. Lummer, und Chemie bei dem leider zu früh verstorbenen R. Abegg. Allen diesen Forschern, die sich meiner sehr angenommen haben, schulde ich grössten Dank. Ich promovierte im Dezember 1906 in der Physik mit der experimentellen Arbeit „Über die Reflexion an isotropen, durchsichtigen Medien“, der mathematische Betrachtungen beigegeben waren, mit dem Prädikate summa cum laude. Im Anschluss daran erschien zusammen mit O. Lummer eine Skizze über einen „Spektralapparat für Polarisations- und Phasendifferenzmessungen“ in den Annalen der Physik. Nachdem ich im Februar 1908 das Staatsexamen in der philosophischen Propädeutik, der reinen Mathematik und der Physik mit Auszeichnung bestanden hatte, wurde ich Kandidat des höheren Schulamts; im Winterhalbjahr 1908/09 war ich Dirigent des Pupinlaboratoriums der Firma Siemens & Halske, Berlin-Nonnendamm. Von dort ging ich wieder in die Oberlehrerlaufbahn zurück; seit 1910 bin ich Oberlehrer in Breslau.

Bis zu meiner Promotion hatte ich fast ausschliesslich Mathematik und Naturwissenschaften getrieben und nur gelegentlich, in den Übungen von M. Baumgartner, naturphilosophische Probleme angetastet. Ihm verdanke ich also meine allererste Berührung mit der Philosophie. Die Vorbereitung zum Staatsexamen zwang mich endlich dazu, mir — mehr oder weniger gedächtnismässig — das Stoffgebiet der alten Philosophie und der neueren Entwicklung bis Kant in den Hauptzügen anzueignen. Weder tieferes Interesse noch gar Verständnis für philosophische Probleme vermochte ich damals in mir vorzufinden, Ja, das Examenjahr 1908 bewirkte in meinen wissenschaftlichen Interessen, namentlich auch den mathematischen und physikalischen, einen solchen Niedergang, dass ich ernstlich damit umging, einen technisch-kaufmännischen Beruf zu ergreifen. Gern nahm ich daher die günstige Gelegenheit wahr, zu Siemens & Halske zu gehen. Indessen war die dortige Tätigkeit für mich sehr anstrengend, auch beschlich mich nach und nach das Gefühl, dass diese Lebensbetätigung mir auf die Dauer keinen vollen Inhalt würde gewähren können.

Als ich mich daher wieder der Oberlehrerlaufbahn zuwandte, war ich innerlich unzufrieden, ohne irgendwelche wissenschaftliche Interessen und Ziele. Dieser latente, eigentümliche Zustand dauerte etwa ein Jahr. Da endlich machten sich gewisse Regungen in mir bemerkbar, die mich einen festen Halt und ein Ziel für einen tieferen Lebensinhalt suchen liessen, zumal Mathematik und Physik nach dieser Richtung hin mich wenig befriedigen konnten. Aber auch die Eigentümlichkeiten philosophischer Begriffsbildung, das Ringen dieser Begriffe nach möglichster Strenge der Wahrheit und nach logischer Durchdringung der Weltgeheimnisse und auf der anderen Seite wieder ihr notgedrungenes Steckenbleiben an undurchdringlichen, mystischen Schranken; ihr Zusammengreifen ungeheurer Mannigfaltigkeiten und dann wieder ihre Ohnmacht, ein Einzelnes Individuelles ganz zu begreifen und schliesslich das Denken dieser Begriffe nach strengen Regeln und dabei die wohltuende Freiheit der Phantasiebetätigung im Gegensatz zur Mathematik, hatten es mir immer mehr angetan. Diese leise, fast möchte ich sagen, zaghafte Vorliebe verdichtete sich zu dem Entschlusse, endlich einmal den Gedankengängen einer grösseren philosophischen Vorlesung zu folgen.

So hörte ich im Winter 1910/11 bei Kühnemann über die Hauptprobleme der griechischen Philosophie. Die begeisterungsfrohe Art dieses Mannes, jene wahrhaft klassische Periode menschlichen Suchens oder vielmehr Dürstens nach der Wahrheit vorzutragen und der stetige Hinweis darauf, wie die Geschichte dieser schlichten Versuche, das Reich der Wahrheit zu erkämpfen, gleichsam im Nacheinander die Grundstruktur der ‚Vernunft überhaupt‘ offenbart, führten mich ganz der Philosophie in die Arme. Von da an habe ich etwa sechs Semester lang an den Seminarübungen von Kühnemann, Hönigswald und Guttmann teilgenommen. Ersterem weiss ich Dank für die erste Einführung in die Welt Kants, den beiden letzteren schulde ich Dank für meine ersten, tastenden Orientierungsversuche in den erkenntnistheoretischen Fragen der Gegenwart. Zur weiteren Teilnahme an Vorlesungen liess mir der Lehrerberuf kaum Zeit, so dass ich — nicht ohne Absicht — mein ganzes weiteres Studium der neueren Philosophie privatim betrieben habe.

Eben hatte ich Kühnemanns Vorlesung gehört, als die Kantgesellschaft die Preisaufgabe über die Fortschritte der Metaphysik erneut stellte. Fesselte

mich das Problem sofort in hohem Masse, so konnte ich doch als Anfänger in der Philosophie nicht daran denken, an eine so umfassende und schwierige Aufgabe heranzutreten. So vergingen anderthalb Jahre. Das bedeutsamste Erlebnis in dieser Zeit, ja, das vielleicht für meine zukünftige Stellung zur Philosophie entscheidende Ereignis war mein Bekanntwerden mit Husserls logischen Untersuchungen; war ich doch von meiner früheren Beschäftigung mit der Mathematik und Physik her gewöhnt, von „den Sachen selbst" auszugehen. So hat mich dieses Werk festen Grund auf dem so schwankenden Boden der Erkenntnistheorie fassen lassen und mir den Mut gegeben, mich an der Preisaufgabe zu versuchen.

Inzwischen haben meine weiteren Untersuchungen, namentlich über Husserls Phänomenologie, mich zur Überzeugung von der Notwendigkeit gelangen lassen, diesen meinen dilettantischen Versuch über die Fortschritte der Metaphysik von Grund aus umzugestalten oder vielmehr neu aufzubauen.

Reinhard Kynast.

Anmerkung.

Es wird hier an den § 12 der Bestimmungen des Ausschreibens der Preisaufgabe erinnert:

Nichtgekrönte Arbeiten werden durch den Geschäftsführer der Kantgesellschaft dem zurückgegeben, der sich als Verfasser nach dem Urteil des genannten Geschäftsführers genügend legitimiert. Nicht zurückgeforderte Arbeiten werden nach Verlauf eines Jahres, am 22. April 1916, samt dem zugehörigen uneröffneten Kouvert vernichtet.

Kantgesellschaft.

Todesanzeigen.*)

Ausser den bereits gemeldeten herben Verlusten hat der gegenwärtige Krieg inzwischen weitere schwere Opfer aus dem Kreise unserer Gesellschaft gefordert, wie wir mit herzlichem Bedauern mitteilen. Im Kampf um ihr Vaterland wurden ihrer Familie und ihrer Wirksamkeit folgende Persönlichkeiten entrissen:

LEHRER PHILIPP BAUHARDT
MANNHEIM N. 4, 16

PROREKTOR DR. P. EHLERT
USINGEN IN HESSEN-NASSAU

PROFESSOR DR. EMIL LASK
VON DER UNIVERSITÄT HEIDELBERG

OBERLEHRER PROFESSOR F. NOHLEN
LANGENBERG (RHEINLAND), DONNERSTR. 13

SEMINARLEHRER DR. WILHELM SCHMIDT
LÖBAU, SACHSEN, NEUMARKT 1

PROFESSOR DR. ADALBERT ZALAI
BUDAPEST I, LENKE-ÚT 69

Ferner verstarb an den Folgen übergrosser Anstrengung im Sanitätsdienst des Roten Kreuzes

*) Fortsetzung unserer Anzeigen aus Kantstudien XIX, 1914, Heft 4 und XX, 1915, Heft 1.

DR. WOLDEMAR CONRAD
PRIVATDOZENT
AN DER TECHNISCHEN HOCHSCHULE IN DRESDEN

Wir werden ihr Andenken in Ehren und in Treue bewahren!

Im Juli 1915.

Die Geschäftsführung:

Vaihinger. Liebert.

Kantgesellschaft.

Neuangemeldete Mitglieder für 1915.

Ergänzungsliste 2 — April-Juli 1915.

Referendar Dr. jur. Eduard Ackermann, Dessau, Steinstr. 5.

Drexel Albert, Kaplan, Krumbach in Vorarlberg, Oesterreich.

Professor Dr. J. Binder, o. ö. Professor a. d. Universität Würzburg, Sartoriusstr. 1—2.

Dr. Werner Bloch, Berlin NW. 87, Tile Wardenbergstr. 12.

Pastor Dr. phil. Gerhard Walter Conrad, Gränowitz, Post Mertschütz, Kreis Liegnitz.

Dr. med. M. Eitingon, Berlin-Wilmersdorf, Güntzelstr., z. Z. am K. u. k. Reserve-Spital in Igló (Ungarn).

K. F. Endriss, stud. phil., Stuttgart, Neue Weinsteige 75.

Geh. Justizrat Professor Dr. E. Heymann, o. ö. Professor a. d. Universität Berlin, Berlin-Charlottenburg, Kaiserdamm 44.

Privatdozent Dr. M. Jakobsson, Göteborg, Schweden, Aschebergsgasse 36.

Johannsen, stud. theol. et phil.. Northeim in Hannover.

Fräulein Annette Kolb, München, Sophienstr. 7.

Oberlehrer Dr. Walther Kranz, am Mommsen-Gymnasium, Charlottenburg 1, Königin Luisenstr. 2.

Oberlehrer Dr. Kynast, Breslau II, Arletiusstr. 7.

Fritz Lieb, stud. phil. et theol — Adresse: Professor Dr. Gressmann, Berlin-Zehlendorf-Mitte, Spandauerstr. 21 III.

Geh. Reg.-Rat Professor Dr. Friedrich Meinecke, o. ö. Professor a. d. Universität Berlin, Berlin-Dahlem, Am Hirschsprung 13.

Adolf Meyer, stud. phil., Jena, Sophienstr. 16 II; während der Universitätsferien: Emden (Ostfriesland), Am Marienwehrsterzwinger 5.

Oberlehrer Dr. Ernst Neustadt, am Mommsen-Gymnasium, Berlin, Bayreutherstr. 28.

Reichsratsabgeordneter Professor Dr. Josef Redlich, Wien XIX, 2, Armbrustergasse 15.

F. Reschwamm, Lehrer, Hannover, Marschnerstr. 40 I.

Dr. W. Rohrbeck, Cöln a. Rh., Gleuclerstr. 94.

Stud. phil. Sigrid Gräfin von der Schulenburg, Berlin-Halensee, Trabenerstr. 9.

Frau Sanitätsrat Dr. Schulze, Berlin-Grunewald, Erbacherstr. 7.

Dr. Alice Steriad, Bukarest, Rumänien, Calea Victorici 190.

Frau Gertrud Sternberg, Berlin-Grunewald, Höhmannstr. 8.

Kiel: Schopenhauer-Gesellschaft; Leiter: Geh. Reg.-Rat Professor Dr. Deussen, Kiel, Beselerallee 39.

Königsberg i. Pr.: Königliches Friedrichs-Kollegium, Lehrerbibliothek, Königsberg i. Pr., Jaegerhofstr. 6.

Wien: K. u. k. Gewerbeförderungsamt; Direktor: K. u. k. Hofrat Dr. Vetter, Wien 9, Severingasse 9.

Budapest: Bibliothek der Königlich Ungarischen Academie der Wissenschaften.

Göttingen: Philosophisches Seminar der Universität; historische und systematische Abteilung; Direktor: Professor Dr. Heinrich Maier.

Kantgesellschaft.

Dritter Bericht über die Vorträge in der Kantgesellschaft.

Dem vorliegenden Heft der „Kantstudien" ist für die Mitglieder der Kantgesellschaft der dritte, ausführliche Bericht über die in den letzten Monaten in der Kantgesellschaft gehaltenen Vorträge beigegeben. Dieser Bericht, der die Form einer Broschüre trägt, bezieht sich auf folgende Vorträge:

Nr. 16: Frau Alma von Hartmann sprach über: *„Der Begriff des Hässlichen, unter Zugrundelegung der Aesthetik Eduard von Hartmanns"*.

Nr. 17: Professor Dr. Max Dessoir sprach: *„Ueber den ersten Teil des ‚Faust'"*.

Nr. 18: Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Hermann Cohen sprach: *„Ueber das Eigentümliche des deutschen Geistes"*.

Nr. 19: Privatdozent Dr. Franz Oppenheimer sprach über: *„Das Hauptproblem der Soziologie: Individuum und Gruppe"*.

Nr. 20: Professor Dr. Heinrich Maier sprach über: *„Das Wesen der Wahrheit"*.

Nr. 21: Professor Dr. Georg Simmel sprach über: *„Vom Tode in der Kunst"*.

Nr. 22: Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Rudolf Stammler sprach über: *„Krieg und Recht"*.

Nr. 23: Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Alois Riehl sprach über: *„Der Krieg und die geistige Kultur"*.

Nr. 24: Privatdozent Dr. Konstantin Oesterreich sprach über: *„Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem"*.

Nr. 25: Professor Dr. J. Jastrow sprach über: *„Die philosophischen Studien der Nationalökonomen"*.

Nr. 26: Dr. Arthur Liebert sprach über: *„Das Problem der Metaphysik"*.

Arthur Liebert.



Kantgesellschaft

III. Bericht

über die

Vorträge der Kantgesellschaft

(Vortrag 16—26*)

Beilage zu Kantstudien, Bd. XX, 1915, Heft 2-3.

* Vgl. Kantstudien Bd. XVIII, 1913, Heft 3, Seite 334, wo über Vortrag 1-9, und Kantstudien Bd. XIX, 1914, Heft 1—2, Seite 298—302, wo über Vortrag 10-15 berichtet ist.

Vortrag 16. Am 20. Mai 1914 sprach Frau **Alma von Hartmann** unter Zugrundelegung der Ästhetik Eduard von Hartmanns über: „Das Problem des Häßlichen".

Die philosophische Ästhetik hat es nicht mit Theorien lediglich abstrakter Art zu tun, sondern zunächst mit der ästhetischen Empfindung, die uns als ein zu beobachtendes Phänomen gegeben ist. Das ästhetische Bewußtsein erkennt aber bald, daß es sich nicht um Realgefühle bei dem ästhetischen Prozeß handelt, sondern um (ideale) Scheingefühle. Hartmann hat sich als erster eingehend mit dem Unterschied dieser beiden Arten von Gefühlen beschäftigt. Das Realitätsproblem ist nirgend von größerem Belang als im Reiche des Ästhetischen, wo wir es überall mit dem heimlichen Scheinen der Idee zu tun haben. Die systematische Ästhetik fängt freilich erst da an, wo man über die Grundlagen der Erfahrung hinausgeht; dieses Hinausgehen ist immer ein Akt des Denkens, welcher nur dann von höherem Wert ist, wenn er durch eine spekulative Anlage befruchtet wird. Neben die Empfindung des Schönen stellt sich als Unterströmung der reflektierende Verstand, wenn auch als außerästhetisches Element. Die Ästhetik kann seiner nicht entraten, selbst wenn sie es mit dem Gesetzmäßigen bei dem Zustandekommen des ästhetischen Prozesses zu tun hat, denn bei hochentwickelten ästhetischen Genießern spielt der Verstand, der die Empfindung für die verschiedenen Arten des Schönen vertieft, wenn auch hinter den Coulissen, eine große Rolle.

Das Häßliche steht mit dem Schönen in innigster Verbindung, ja befähigt die Kunst, zu den höchsten Stufen aufzusteigen. Unter den Vorgängern Hartmanns haben sich neben Lessing und Friedrich Schlegel, Solger, Weiße, Rosenkranz, v. Kirchmann, Schasler, Carrière und Vischer, von zeitgenössischen Ästhetikern Volkelt und Cohen mit dem Problem des Häßlichen beschäftigt, — diese Aufzählung erhebt nicht den Anspruch, lückenlos zu sein — keiner aber so systematisch wie Hartmann. Er hat in seiner „Philosophie des Schönen" das daseiende Schöne stufenartig gegliedert und daraus ein Stufengesetz abgeleitet, worin neben der Betonung

des Charakteristischen, den Untersuchungen über die Scheingefühle, der Verwertung der grundlegenden Bedeutung des ästhetischen Scheins und der Erweiterung der Betrachtung in das metaphysische Gebiet seine Abweichung von der zeitgenössischen Ästhetik (mit Ausnahme der Volkeltschen), die sich mehr dem Gebiet der allgemeinen Kunstwissenschaft und dem Empirismus zuwendet, liegt.

Es gibt, allgemein gesprochen, vier Arten von minder Schönem, Unschönem, formal Häßlichem und inhaltlich Häßlichem. „Die Schönheit einer jeden Stufe des Formalschönen ist geringer als die der nächsthöheren, und innerhalb dieser Stufen ist ein Schönes um so schöner, je bedeutender, objektiv wertvoller und mikrokosmischer sein Gehalt ist.“ Was auf der Stufenleiter tiefer steht, ist ein minder Schönes, ohne darum unschön zu sein oder Formlosigkeit zu zeigen; es enthält eine in seiner Art vielleicht ganz adäquate Versinnlichung seiner Idee, nur daß diese Idee selbst keine hohe Rangordnung im Reiche des Geistes einnimmt. Dann kann das Schöne einen Mangel enthalten, wenn es z. B. einen dargebotenen Spielraum zur Entfaltung mathematischer und dynamischer Gefälligkeit oder dekorativer und ornamentaler Schönheit gänzlich unbenutzt gelassen hat. Keine Form ist ästhetisch indifferent; sie ist entweder schön oder häßlich; wo also ein ideales Formgesetz nicht beachtet worden ist, da kann man von Unschönem sprechen. Wenn eine positiv wertvolle Idee im ästhetischen Schein wohl da, aber nicht der möglichen Versinnlichung angemessen ist, kommt die formale Häßlichkeit zur Anschauung, denn die Schönheit verlangt immer die adäquate Versinnlichung der Idee. Ein inhaltlich Häßliches ergibt sich, wenn wir uns einer logisch widersinnigen Beschaffenheit des idealen Gehalts gegenüber befinden. Das formal und das inhaltlich Häßliche zusammen bilden die Negation des Schönen, aber es ist nicht immer leicht zu unterscheiden, ob der ideale Gehalt gescheitert ist an einer ungenügenden Versinnlichung, oder ob hier eine perverse Idee vorliegt, die allerdings den ihr gemäßen Ausdruck gefunden hat, aber gerade darin die Schönheit negiert.

Das Stufengesetz im Reich des ästhetischen Scheins erweist sich auch bei der Gliederung des Häßlichen als wirksam. Analog den sieben Stufen der Verwirklichung des Schönen stellt Hartmann das Häßliche, das niemals ein absolut Häßliches sein kann, weil dieses absolute Formlosigkeit bedeuten würde und dadurch aus dem Reiche des Ästhetischen ausgeschlossen wäre, auf den sieben Stufen seiner Konkretion vor uns hin. Das inhaltlich Häßliche einer niederen Stufe wird

zum relativ formal Häßlichen auf der höheren Stufe; aber wenn das Häßliche höherer Stufe die logisch zur Verarbeitung geforderte Häßlichkeit niederer Stufe nicht in sich eingeschlossen hat, die formale Konsequenz der Formbildungsgesetze also nicht gewahrt worden ist, dann wird der Gesamteindruck nicht schöner, sondern häßlicher. Eine Form des minder Schönen, das Charakteristische, wird von der Schönheit geradezu gefordert. Die höchste Stufe des Schönen, das individuell Schöne, kann des Moments des Charakteristischen, in dem sich so zu sagen die providentielle Bedeutung des Häßlichen offenbart, niemals entraten; man müßte schon auf den niedersten Stufen des formal Schönen, dem mathematisch Gefälligen, stehen bleiben, wenn man niemals das formale Element beeinträchtigen wollte. Das Charakteristische läßt die inhaltliche Schönheit der höheren Stufe der blos formalen Schönheit gegenüber stärker zur Ausprägung kommen. In der menschlichen Schönheit überragt die inhaltliche Schönheit des Individuellen die formale gattungsmäßige Schönheit.

Gerade bei dem Problem des Häßlichen drängt sich der Maßstab des Logischen auf. Das Häßliche ist an dem schlechthin logisch determinierten Inhalt des Weltprozesses gemessen das Unlogische, aber dies Unlogische in der Welt der bewußten Individuen ist ein teleologisch unentbehrliches Moment der Negativität im teleologischen Prozeß. Die Überwindung des Häßlichen auf der höchsten Stufe des Individuellen kann nicht mehr dadurch geschehen, daß es Mittel zur Konkreszenz der Idee auf einer noch höheren Stufe wird, sondern dadurch, daß es in die Modifikationen des Schönen, im Erhabenen, Anmutigen, Rührenden, Komischen, Tragischen und Humoristischen seine Einordnung erfährt. Das Häßliche ist das Überwindungsbedürftige des Verkehrten, und im Reiche der Kunst geschieht die Überwindung durch das Rührende, wenn der eingeschlagene Weg vom Individuum selbst als der verkehrte eingesehen wird, durch das Komische, wenn die Verkehrtheit sich selbst ad absurdum führt, durch das Tragische in der Ausschaltung des Unlogischen.

Die überall in der Welt hervortretende und das einfach und harmonisch Schöne komplizierende Zufälligkeit erfordert im Reich des Ästhetischen die Zulassung des Häßlichen. Die Kunst würde aber ihre Existenzberechtigung verlieren, wenn sie Natur und Geschichte einfach abschriebe; sie muß besseres bieten als die Natur, denn sie hat es nicht mit den Hemmungen der materiellen Realität zu tun, sondern mit dem ästhetischen Schein, in dem sich die Idee rein und ungestört offenbaren kann, und in den Modifikationen des Schönen

bietet sich für sie das Feld dar, auf dem auch die höchste und gefährlichste Art des Häßlichen, das individuell Häßliche, jene Behandlung erfährt, die es befähigt, sich als berechtigtes Glied im Reich des ästhetischen Scheins zu fühlen. —

Auf den Vortrag folgte eine Diskussion.

Vortrag 17. Am 23. Juni 1914 sprach Herr Professor Dr. **Max Dessoir** von der Universität Berlin über: „Der erste Teil des Faust".

Der Vortragende versuchte, am ersten Teil des „Faust" die Fruchtbarkeit eines systematisch-kunstwissenschaftlichen Verfahrens zu erweisen. Dies Verfahren richtet sich auf das Gefüge des Kunstwerks, also weder auf die Gesetzmäßigkeit des Aufnahmevorgangs noch auf die Entstehung des Dramas: es ist objektivistisch, ohne biographisch oder entwickelungsgeschichtlich zu werden. Wenn die Betrachtungsweise in kräftiger Reinheit herausgearbeitet werden soll, dann wird die Dichtung als ein frei und für sich dastehender Gegenstand behandelt, als etwas quod in se est et per se concipitur. Hierbei werden Inhalt und Form nicht getrennt, denn der Inhalt eines Dichtwerks ist gerade dadurch ausgezeichnet, daß er gestaltet ist; aber die hermeneutische Darstellung bevorzugt den von der erscheinenden Form ausgehenden und zum Inhalt führenden Weg.

Das Ganze des Werks zeigt zunächst die zwei großen Bogen der beiden Teile. In der Mitte jedes Teils ist ein tiefer Einschnitt: beim Beginn der Gretchen-Tragödie und beim Beginn des Helena-Aktes. Diese Ebenmäßigkeit wird dadurch beeinträchtigt, daß zwar der Prolog außerhalb des Baues steht, aber das ihm entsprechende Schlußbild des zweiten Teils in das Drama einbezogen ist. Doch läßt sich diese ungleiche Stellung aus stilistischen und inhaltlichen Unterschieden des Anfangsstückes und des Endstückes rechtfertigen.

Der erste Abschnitt (bis zur Gretchen-Tragödie) zeigt Licht- und Schattenmassen in Rembrandtischer Art nebeneinander. Die Szenen folgen nicht auseinander, sondern sind unregelmäßig und von verschiedener Schwere; wären sie nicht durch die Technik des unsichtbaren Mittelpunkts zusammengehalten, so würden sie zerbröckeln. Die Gretchen-Tragödie ist architektonisch aufgebaut; schon durch ihr Gefüge deutet sich ein neuer Inhalt an. Man erblickt zwei Linien, die von einer gemeinsamen Grundlage sich seitlich erheben, zusammen-

treffen, wieder auseinandergehen, bis die Höhe erreicht ist. Aus diesem Kreis geformter Anschaulichkeit führt die Walpurgisnacht unvermittelt ins Formlose, Dampfende, Brausende. In der Kerkerszene vereinigt sich dann das Stürmische mit dem Anschaulichen.

Der sinfonische Charakter des ganzen Werks besteht in einer leidenschaftlichen Wucht und Gedrungenheit, obwohl Goethe alle Mittel der Wortkunst aufgewendet hat, um die Gewalt zu mildern. Es ist so viel Erschütterung, so viel geistiger Reichtum darin, daß keine gewöhnte Form der Fülle standhielt. Aber die neue, die formlose Form rechtfertigt sich dadurch, daß sie hervorgetrieben wird durch den Kampf eines persönlichen Schicksals mit dem Welträtsel. Dieser echt philosophische Kampf spielt sich in drei Ebenen ab, von denen jede die andere braucht und jede ihren eigentümlichen Wert behält, auch wenn sie der in einem Erlösungsdrama nötigen Staffelung unterworfen wird. Durch kräftige Veranschaulichung ruft Goethe den Eindruck hervor, daß die Welten Mephistos, Gretchens, Fausts ein dauerndes Sein besitzen, im Gegensatz zur Darstellungsart des zweiten Teils, dessen Welten sich fast zu Nebeln verflüchtigen. —

Die von dem Vortragenden versuchte Charakteristik der drei Ebenen läßt sich in einem Auszuge nicht wiederholen. Das Wichtigste daraus findet man in der Einleitung zum „Faust“, die in Ullsteins großer Goethe-Ausgabe erscheinen soll.

Vortrag 18. Am 14. Oktober 1914 sprach Herr Geh. Reg.-Rat Professor Dr. **Hermann Cohen** von der Universität Marburg a. d. Lahn über: „Das Eigentümliche des deutschen Geistes“.

(Der Vortrag ist gedruckt und s. Z. allen Mitgliedern zugestellt worden.)

Vortrag 19. Am 17. November 1914 sprach Herr Dr. **Franz Oppenheimer,** Privatdozent a. d. Universität Berlin, über: „Das Grundproblem der Soziologie (Individuum und Gruppe)“.

Alle organische Beziehung ist reziprok, „funktional“. Das ist a priori auch für das Verhältnis von Individuum und Gruppe anzunehmen.

Unter „Gruppe“ verstehe ich einen Personenkreis, innerhalb dessen die „consciousness of kind“ (Giddings) besteht, und der die gleichen Interessen verfolgt. Die primitive Gruppe ist die Blutsverwandtschaftshorde. Auf höherer Stufe gehört der Mensch mehreren Gruppen gleichzeitig an, die durchaus nicht immer konzentrisch sind. Die wichtigste Gruppe ist im gewöhnlichen Leben die sozial-wirtschaftliche Klasse, in Ausnahmezeiten, z. B. im Kriege, der Staat; d. h. in der Regel überwiegt das Klassenbewußtsein, in Ausnahmezeiten das Staatsbewußtsein.

Der überspitzte Kollektivismus sieht nur eine einseitige Beziehung: von der Gruppe zum Individuum. Ebenso, nur entgegengesetzt, der überspitzte Heroismus: von dem Individuum, dem aktiven Prinzip, zur rudis indigestaque moles der Gruppe, die hier als Masse erscheint.

Die Wahrheit liegt zwar nicht „in der Mitte“, aber doch zwischen den Extremen, der kollektivistischen Auffassung mehr angenähert. Auch das stärkste Individuum kann nur dann Massenbewegungen auslösen, d. h. geschichtlich wirksam werden, wenn die Massen, nahe dem „kritischen Punkt“, im labilen Gleichgewicht ruhen, so daß ein kräftiger Anstoß sie in Bewegung setzt. Männer von überragender Energie gibt es zu allen Zeiten und wahrscheinlich immer in gleicher Verhältniszahl. Aber nicht alle Zeiten geben ihnen die Möglichkeit, zu großer historischer Wirkung, nämlich wenn die Massen im stabilen Gleichgewicht gelagert sind, wenn „der soziale Gradient“ zu klein ist.

Der extreme Heroismus täuscht sich über die Bedeutung seiner Helden durch einen typischen Kreisschluß. Zuerst schließt er aus der Größe ihrer Wirkung auf ihr „Genie“ — und dann nennt er dieses supponierte Genie die Ursache der Wirkungen. Sie sind freilich Männer von Erfolg in der Regel nur, weil sie Männer von überlegener Kraft sind; aber man täuscht sich über die Größe der Kraft, weil man die latente Energie der Massenlagerung nicht in Rechnung zieht, die in der lebendigen Kraft der Massenbewegung dann in die Erscheinung tritt. Ein Fußtritt kann eine Lawine lösen, ist aber allenfalls der „Anlaß“, niemals jedoch die „Ursache“ im wissenschaftlichen Sinne der Wirkung.

Das gilt für die ganz großen Weltgenies, und natürlich noch mehr für die Führer geringerer Ordnung. Und darüber scheint heute im Grunde kein Zweifel mehr zu bestehen. So z. B. kommt Vierkandts treffliches Buch: „Die Stetigkeit im Kulturwandel“ (Leipzig 1908), das halb unbewußt um unser Problem zentriert ist, zu ganz dem gleichen Ergebnis:

Damit ein „Kulturwandel“, d. h. irgend eine Änderung des sozialen Lebens, Fortschritt oder Rückschritt, eintrete, müssen ihm zufolge drei Bedingungen gegeben sein: Erstens ein Massenbedürfnis. Zweitens eine gewisse Reife der sozialen Gruppe, beides zusammengefaßt als „Disposition für den Kulturwandel“. Das sind die Bedingungen, die die kollektivistische Auffassung für erforderlich hält; der Heroismus kommt daneben zu einer gewissen Anerkennung, weil V. drittens ein „führendes Individuum“ für erforderlich hält. Aber diese Bedingung wird so stark eingeschränkt, daß der extreme Heroismus dabei nicht gut fortkommt. Das Individuum kann erstens einmal ersetzt werden durch „Akkulturation“; aber auch beim „endogenen Kulturwandel“ hat es nicht die Bedeutung, wie etwa bei Carlyle in seiner „Heldenverehrung“ — die übrigens so zugespitzt ist, daß sie im letzten Ergebnis Kollektivismus wird. Denn wo nur so wenige Männer als Helden anerkannt werden, sind offenbar alle anderen Führer — Masse.

Nach V. sind ferner nicht die Männer mit dem weitesten Vorsprung vor ihrer Gruppe die Genies, die historisch wirksamsten, sondern die „Moderierten“, die die „Fühlung“ aufrecht erhalten. Sehr wahr: aber wenn das „Talent“ wirksamer ist als das Genie: wo bleibt der Heroismus? Solche Moderierten aber sind nun nach V. „sicher immer in großer Anzahl vorhanden“. Wo bleibt da die „Einzigkeit“?

Ähnlich ist die Auffassung fast aller Soziologen von Rang, eines Comte, Spencer, Steinthal. Eulenburg („Naturgesetze und soziale Gesetze“, Archiv für Soz.-Wissenschaft XXXII. p. 718 ff.) versucht die Auffassung sogar für Philosophen, Künstler und Religionsstifter zu erhärten. Er beruft sich dafür auch auf die Erscheinungen der „Exstase“, wie Achelis sie beschrieben hat, wo die Gruppe als solche explosiv handelt, und auf die Geschichte der technischen Erfindungen und wissenschaftlichen Entdeckungen, die sehr oft gleichzeitig von mehreren Männern ohne gegenseitige Berührung gemacht worden sind (Logarithmen, Infinitesimal-Rechnung, Grenznutzentheorie, Telefon u. s. w.).

Aus alledem ergibt sich eine unabweisbare methodologische Forderung: alle Geschichtswissenschaft hat die Aufgabe, zuerst und vor allem die kollektivistischen Strömungen und Bewegungsantriebe genau zu erforschen. Erst dann wird eine gerechte und wissenschaftliche, d. h. quantitative Bestimmung der Kraft und Leistung der historischen Persönlichkeit zuerst möglich werden, wenn der Rahmen genau bekannt ist, innerhalb dessen ihm eine gewisse Bewegungsfreiheit vergönnt war. Die einzige Möglichkeit, der historischen Persönlichkeit ge-

recht zu werden, ist der vorläufige Betrieb der kollektivistischen Geschichtsbetrachtung. Und zwar dürfen nicht, wie bei Marx' „materialistischer Geschichtsauffassung“, nur die wirtschaftlichen Dinge oder gar nur die Produktionsverhältnisse ins Auge gefaßt werden, sondern auch und vor allem die soziale Schichtung in Klassen von Herren und Untertanen, Abgabe-Berechtigten und Abgabe-Verpflichteten. Das ist der Inhalt dessen, was ich „sozialökonomische Geschichtsauffassung“ nenne. —

Vortrag 20. Am 18. Dezember 1914 sprach Herr Professor Dr. **Heinrich Maier** von der Universität Göttingen über: „Das Wesen der Wahrheit“.

Der Vortrag wird in erweiterter Gestalt in Bälde erscheinen.

Vortrag 21. Am 4. Januar 1915 und (unter Wiederholung seines Vortrages) am 5. Januar 1915 sprach Herr Professor Dr. **Georg Simmel** von der Universität Straßburg i. E. über: „Vom Tode in der Kunst“.

Wenn in diesen Monaten Jünglinge von uns Abschied nahmen, an denen der Glanz des Lebens unverlöschlich schien und sein Reichtum unerschöpflich, und dann die Nachricht kam: „Gefallen“, so galt unsere Erschütterung nicht nur dem Verlust so vieler Gegenwart und Zukunft. Irgend etwas von dem metaphysischen Grauen mischte sich dazu, das entsteht, wenn das logisch Widerspruchsvolle, für unmöglich Gehaltene, plötzlich als ein dennoch Wirkliches vor uns steht. Daß wir diesen Menschen, der so ganz und gar Leben war, als Toten denken sollten, schien sozusagen eine unvollziehbare Forderung, wie wenn das Licht zugleich das Dunkel wäre.

Aber wir wissen doch: auch dieser mußte einmal sterben; woher das Entsetzen darüber, daß es ein paar Jahre früher geschah? Die Vorstellung ist doch allgemein, daß auch sonst der Tod als ein dunkles Verhängnis über uns schwebt, um uns an irgend einer Stelle wie ein lauernder Feind zu überfallen. Jetzt, wo dieser „Parzenschnitt“ doch nur in seiner wirklichen Kraßheit anschaulich wird, da wird durch jenen zerreißenden inneren Widerspruch, jenes Entsetzen, das wir noch neben dem Kummer, dem Schmerz um das Verlorene empfinden, ein Tieferes aufgedeckt: daß das, was jetzt geschieht, zwar

jener oberflächlich alltäglichen Vorstellung vom Tode scheinbar entspricht, so aufgefaßt aber unserem tieferen Wissen von ihm widerstreitet. Vielleicht wissen wir irgendwie, daß dem Leben innerlich und immer der Tod verbunden ist, und wo ein äußerlich gewalttätiges, jugendliches Sterben einen unversöhnlich absoluten Gegensatz zwischen Leben und Tod beweisen möchte, da stehen wir vor dem Grauen des Unbegreiflichen, weil damit jenem sozusagen organischen Wissen um ihr Zusammengehören, so selten es formuliert sein mag, widersprochen scheint.

Ich will ganz vorbehaltlos aussprechen: die Einsicht in die Bedeutung des Todes hängt durchaus daran, daß man die Parzen-Vorstellung abtue: als wäre in einem bestimmten Zeitmoment der Lebensfaden, der sich bis dahin als Leben und ausschließlich als Leben fortspann, „abgeschnitten"; als wäre es zwar dem Leben bestimmt, an irgend einem Punkte seiner Bahn dem Tode zu begegnen, aber erst in diesem Augenblick überhaupt in Berührung mit ihm zu kommen. Statt dieser Vorstellung scheint es mir ganz zweifellos, daß der Tod von vornherein dem Leben einwohnt. Zwar gelangt er zu makroskopischer Sichtbarkeit, sozusagen zur Alleinherrschaft erst in jenem einen Augenblick. Aber das Leben würde von der der Geburt an und in jedem seiner Momente und Querschnitte ein anderes sein, wenn wir nicht stürben. Nicht wie eine Möglichkeit, die irgendwann einmal Wirklichkeit wird, steht der Tod zum Leben, sondern unser Leben wird zu dem, als was wir es kennen, überhaupt nur dadurch geformt, daß wir wachsend oder verwelkend, auf der Sonnenhöhe des Lebens wie in den Schatten seiner Niederungen, immer solche sind, die sterben werden. Freilich sterben wir erst in der Zukunft, aber daß wir es tun, ist kein bloßes „Schicksal", das Sterbenwerden ist nicht einfach eine Vorwegnahme, eine ideelle Vorschattung unserer letzten Stunde, — obgleich wir es sprachlich freilich nur als Zukunft, das heißt als ein nicht Wirkliches zu benennen pflegen, weil es erst in jener Stunde für unsere Praxis wichtig wird, — sondern es ist eine innere Immer-Wirklichkeit jeder Gegenwart, ist Färbung und Formung des Lebens, ohne die das Leben, das wir haben, unausdenkbar verwandelt wäre. Der Tod ist eine Beschaffenheit des organischen Daseins, wie es eine von je mitgebrachte Beschaffenheit, eine Funktion des Samens ist, die wir so ausdrücken, daß er einst eine Frucht bringen wird.

Diese Art, den Tod zu empfinden, als ein in allem Lebendigen Enthaltenes, wird in dem Bilde des Menschen, wie Rembrandt es faßt, nachdrücklicher und herrschender

fühlbar, als bei irgend einem andern Künstler. Nicht in einem elegischen oder pathetisch betonten Sinne. Denn dieser entsteht, wo der Tod als eine, dem Leben wie von außen drohende Vergewaltigung erscheint, als ein Schicksal, das an irgend einer Stelle unseres Lebensweges auf uns gewartet hat, unvermeidlich zwar der Tatsache nach, aber nicht aus der Idee des Lebens heraus notwendig, sondern ihr sogar widersprechend. Wird so der Tod vorgestellt als eine dem Leben unverbundene Macht über dies Leben selbst, so bekommt er das Grausige, Beklagensmäßige, gegen das man entweder heroisch rebelliert, oder dem man sich lyrisch unterwirft, oder mit dem man innerlich nichts zu tun hat — wie dies allenthalben in den „Totentänzen" dargestellt wird; das im seelischen Sinne Äußerliche dieser Auffassung des Todes symbolisiert sich treffend damit, daß hier der Tod auch als ein räumlich außerhalb seines Opfers stehendes Wesen sichtbar wird.

Anders aber, wenn der Tod unmittelbar mit und in dem Leben als ein Element dieses selbst empfunden wird. Nun sind wir nicht mehr vom Tode „bedroht" wie von einem von fernher auf uns zukommenden Feind oder auch — Freund, sondern der Tod ist von vornherein ein character indelebilis des Lebens. Darum ist hier auch sozusagen gar nicht viel von ihm her zu machen, er ist eben von unseren ersten Tagen in uns, nicht als eine abstrakte Möglichkeit, die sich irgendwann einmal verwirklichen wird, sondern als das einfache konkrete Sosein unseres Lebens, wenngleich seine Form und gleichsam sein Maß sehr wechselnde sind und erst im letzten Augenblick keine Täuschung mehr zulassen. Wir sind nicht „dem Tode verfallen"; all solches kann nur aufkommen, wo das funktionelle und immanente Element des Todes zu etwas Substantiellem und zu einer selbständigen Sondergestalt hypostasiert wird —, sondern von vornherein wäre unser Leben und sein gesamtes Phänomen gänzlich anders, wäre es nicht von dem durchwaltet, was wir nach seinem Definitivum den Tod nennen — was eben die tiefsten Rembrandtporträts zu verkünden scheinen. Dies und die darin liegende Einzigkeit seiner Kunst zu begreifen, bedarf es eines Blickes auf sein Verhältnis zur Klassik.

Man kann wohl schon auf einen ziemlich allgemeinen Eindruck von der klassischen und von der Rembrandtschen Kunst hin sagen, daß jene auf die gewissermaßen abstrakten Formen geht, die das Leben an seiner Oberfläche ablagert und festwerden läßt, diese aber auf das Leben in seiner Unmittelbarkeit. Die griechische Kunst will nicht vom Leben fort, nicht von ihm erlösen, wie vielleicht die ägyp-

tisch-hieratische und die altostasiatische Kunst. Aber darum ist doch nicht die jeweilige Einreihigkeit und Individualität, in der es zeitlich verfließt, ihr Absehen, sondern die diesem Fluß mindestens scheinbar enthobene Struktur, in der das Leben sich, festgeworden, nach außen hin ausspricht; sie sucht deshalb die Gesetzlichkeit, mit der die Elemente seines Phänomens zusammenhängen, und die, eben als Gesetzlichkeit, aller Zeit und aller Individualität enthoben ist und nicht, wie bei Rembrandt, von der inneren, unsichtbaren, und, wenn man will, formlosen Lebendigkeit in jedem Augenblick gespeist, aber auch zerbrochen und wieder aufgebaut wird. Von der allgemeinen Gesetzlichkeit der Form trägt in der klassischen Kunst das einzelne Gebilde seine Bedeutung zu Lehen, und daher stammt das Repräsentative, in gewissem Maße Schauspielerische, das der griechischen Kunst, ja vielleicht dem griechischen Leben anhaftet: das Individuum ist hier nicht schlechthin es selbst, sondern es repräsentiert ein Allgemeines, wie die Rolle ein Ideelles, Allgemeines ist, die dem einzelnen Schauspieler Sinn und Inhalt seines Daseins gibt.

Dies: ein Überindividuelles zu vertreten und damit den Wert der Individualität zu erschöpfen, — gibt der griechischen Erscheinung ihre Würde und ihren Stolz, aber auch die Angewiesenheit auf das Gesehen- und Anerkanntwerden, und von daher verknüpft sich das Allgemeinheitsprinzip mit jener Richtung auf das nach Außen hin Gebildete, auf dasjenige Kunstphänomen des Lebens, das dessen Bewegtheit in ein festes Gebilde gerinnen läßt. Zu höchst hat Plato dies abstrakt ausgedrückt, indem die Dinge ihm nichts sind, als die Repräsentanten der Idee, nicht von sich aus bedeutungsvoll, sondern insofern sie ein Allgemeines in die Form sichtbarer Wirklichkeit überführen. Für Plato ist das Einzelding der Schauspieler der Idee, es spielt die Rolle, die ihm und unzähligen andern Individualitäten ideell vorgeschrieben ist, und wie der Schauspieler als solcher, ist es ein Etwas nur von diesem allgemeinen Auftrag her.

Hier also, ich wiederhole es, liegt die tiefe Beziehung zwischen der klassischen Abwendung von der reinen Individualität und der Hinwendung zu der selbstgenugsamen, eigengesetzlichen äußeren Form des Lebens, die seine unsichtbare, nicht in festen Strukturen ergreifbare innerliche Strömung verschweigt. Rembrandt aber hat in seine vollkommensten Porträts die flutende, jede Form von innen her überflutende Bewegung des vollen Lebens selbst hineingezaubert. Und nun erst, zu jener Deutung des Todes zurücksehend, kommt dies zu seinem ganzen Sinn. Jene Porträts enthalten das

Leben in seiner weitesten Bedeutung, in der es auch den Tod einschließt. Alles, was blos Leben ist, derart, daß es den Tod aus sich entfremdet hat, ist Leben in einem engeren Sinne, ist gewissermaßen eine Abstraktion. Bei vielen italienischen Porträts hat man den Eindruck, daß diesen Menschen der Tod in Form eines Dolchstoßes kommen würde, — bei den Rembrandtschen, als würde er die stetige Weiterentwicklung dieser fließenden Lebensganzheit sein, wie der Strom, indem er in das Meer mündet, doch nicht durch ein neues Element vergewaltigt wird, sondern nur seinem natürlichen, von je bestehenden Fall folgt.

Rubenssche Menschen haben scheinbar ein viel volleres, ungehemmteres, elementarer mächtiges Leben als die Rembrandtschen; aber um den Preis, eben jene Abstraktion aus dem Leben darzustellen, die man gewinnt, wenn man aus dem Leben den Tod wegläßt. Rembrandts Menschen haben das Dämmernde, Gedämpfte, in ein Dunkel hinein Fragende, das eben in seiner deutlichsten, schließlich einmal allein herrschenden Erscheinung Tod heißt, und um gerade so viel weniger Leben scheinen sie, oberflächlich angesehen, zu enthalten; in Wirklichkeit enthalten sie gerade dadurch das ganze Leben. Dies gilt zwar hauptsächlich von seinen späten Porträts, aber doch nicht ganz ausschließlich. Sieht man das Dresdener Selbstporträt mit Saskia genau an, so erscheint seine schattenlose Lebensfreude ein wenig künstlich, als wäre sie zwar für jetzt an die Oberfläche seines Wesens getreten, in dessen Tiefe aber mit schwereren, sich aus der Ferne herstreckenden Unentrinnbarkeiten verwachsen. Fast erschreckend deutlich wird dies, wenn man das lachende Selbstporträt der Carstanjenschen Sammlung (34 Jahre nach jenem) daneben betrachtet. Hier ist das Lachen unverkennbar etwas rein Momentanes, sozusagen als zufällige Kombination aus Lebenselementen zustande gekommen, deren jedes für sich völlig anders gestimmt ist, das Ganze wie vom Tode durchzogen und auf ihn hin orientiert. Und nun besteht zwischen beiden die unheimlichste Ähnlichkeit: das Grinsen des Greises erscheint nur als die Weiterentwicklung jener jugendlichen Fröhlichkeit, und als wäre das Todeselement im Leben, das sich in dieser auf die tiefsten, unsichtbaren Schichten zurückgezogen hat, nun bis an die Oberfläche gedrungen.

Ganz allgemein hat der Gedanke des Todes ein bemerkenswertes Verhältnis zur künstlerischen Darstellung des Menschen. Weil das Porträt nicht nur Jahrhunderte oder Jahrtausende leben kann, sondern weil es seinem Inhalt, als einem künstlerischen, Zeitlosigkeit verleiht, wird an ihm

die Spannung fühlbar: daß es eben doch ein vergängliches Wesen ist, das es darstellt. An dem bewegten Leben, das auch den Betrachter in seine Strömung mitreißt, mag uns der mit ihm verwachsene Tod völlig entschwinden, schon weil er fast durchgehends — ob mit Recht, bleibe vorläufig dahingestellt — als das immer Gleiche und Generelle gilt; dieses aber schaltet das gewöhnliche Bewußtsein aus, um sich an die Wichtigkeit der Unterschiede des Lebens zu heften. Wo aber das Gebilde diese unmittelbare Bewegtheit verliert, die uns gewissermaßen über den Tod täuscht, und ihn zu dementieren scheint, da wird er bei genauerem Hinempfinden sichtbar. Wenigstens scheint mir dies einer der wesentlichsten Eindrucksunterschiede des realen und des künstlerisch nachgestalteten Menschengebildes zu sein: daß an diesem, weil es in der Sphäre jenseits des verfließenden Lebens steht, der Tod gerade durch den Gegensatz zu dieser Sphäre irgendwie spürbar wird; gerade in die Porträtgestalt erscheint mir, freilich in verschiedensten Deutlichkeiten, der Tod, das Ephemere unseres Lebens, die Vergänglichkeitsbestimmung, so eingewebt, daß es nicht herausgelöst werden kann, ohne das Ganze zu zerstören.

Aber innerhalb dieses Allgemeinen treten große Unterschiede auseinander. Die ganze Tiefe des Gegensatzes zwischen der Zeitlichkeit des sterblichen Wesens und der Zeitlosigkeit seiner Kunstformung herauszuarbeiten, war nicht Sache der klassischen Kunst. Sie suchte ihn vielmehr zu überbrücken, zu vereinheitlichen, indem sie ihren Gegenstand in seiner ganzen Beschaffenheit und Bedeutung in die Sphäre der Zeitlosigkeit hob. Sie erreichte das dadurch, daß sie ihn typisierte. Nur das Individuum stirbt, der Typus nicht. Indem sie sich von jenem entfernte und diesen darstellte, verminderte sie die Spannung zwischen der Kunstform als solcher und ihrem jeweiligen Inhalt, stellte sie die Idee der Zeitlosigkeit über beide. Sie hat die Gegenstände als künstlerisches Material auf diejenige Schicht oder diejenige Bedeutung reduziert, in der sie wie von selbst und widerstandslos in den allgemeinen Stil eingingen, auf dasjenige, was von vornherein und schon an ihnen selbst als zeitlos gelten kann: also ihren Typus, ihr abstrakt — wenn auch nicht mit Begriffen — ausdrückbares generelles Wesen. Der Gegenstand selbst mußte nach dem, was man an ihm selbst sah und was man von ihm in die Kunstschöpfung hineinnahm, in der Nähe des Stiles verbleiben, der diese bestimmte. Die künstlerische Zeitlosigkeit hielt sich an das ihr zunächst assimilierbare Objekt, an das Unsterbliche an der menschlichen Erscheinung; welches eben die Gattung, der Typus einer jeden ist, das, was an ihr dem Tode fremd ist.

Nichts kann diesen Zusammenhang besser beweisen, als daß er mit umgekehrtem Vorzeichen ganz ebenso besteht. Jene Fühlbarkeit des Todes in den größten Rembrandtporträts entspricht dem Maße, in dem sie die absolute Individualität der Person als ihren Gegenstand aufnehmen. Und dies ist von innen her begreiflich. Der Typus, sagte ich, stirbt nicht, aber das Individuum stirbt. Und je individueller also der Mensch ist, desto „sterblicher" ist er, denn das Einzige ist eben unvertretbar und sein Verschwinden ist deshalb um so definitiver, je mehr es einzig ist. Jene Organismen, bei denen das Einzelwesen sich einfach durch Teilung in zwei Wesen fortpflanzt und damit restlos verschwindet, sind sicher die niederste Stufe der Individualisierung; und gerade auf sie hat man den Begriff des Todes für unanwendbar erklärt, weil ihr Verschwinden keine Leiche zurückläßt. Das absolute Aufgehen in der Gattungsfortsetzung, das dem Einzelwesen nicht einmal eine Leiche gönnt, verneint den Tod. Wer sein Wesen auf die Form beschränkt oder, wenn man will, zu ihr erweitert hätte, in der er mit seinem Typus, mit dem Allgemeinbegriff seiner Gattung Eines ist, der wäre im tieferen Sinne in aller Zeit und über der Zeit. Wer aber einzig ist, wessen Form mit ihm vergeht, der allein stirbt sozusagen definitiv: in der Tiefe der Individualität als solcher ist das Verhängnis des Todes verankert.

Darüber aber erhebt sich eine neue Problematik, sobald die Individualität zum Gegenstande der Kunst wird, von der sie nun doch Unsterblichkeit und Unzeitlichkeit zu Lehen trägt. Die so entstehende Spannung blieb der klassischen Kunst erspart, weil sie ja den Typus, der von sich aus diese Eigenschaften besitzt, zum Gegenstand hatte, künstlerische Intention und Gegenstand also insoweit in eine und dieselbe Richtung wiesen. Etwas Fragwürdiges und irgendwie Widerspruchsvolles (so tief sinnvoll dieser Widerspruch auch sei) haftet deshalb an aller auf die Individualität hin pointierten künstlerischen Darstellung: so haben alle sehr individuellen Porträts einen leiseren oder deutlicheren tragischen Zug, so sind alle tragischen Helden Shakespeares scharfe Individualitäten, während alle seine Lustspielfiguren Typen sind; so hat die italienische Kunst, weil sie typisiert, etwas Heiteres, die germanische, mit ihrer individualistischen Leidenschaft, oft etwas Zerrissenes; jenes eigentümlich Unabgeschlossene gegenüber der Abgerundetheit des Klassischen, das ins Unendliche Weiterstrebende der germanischen Kunst, als würde man von jeder endlichen und beruhigenden Lösung immer weiter einem erst zu Gewinnenden oder niemals zu Gewinnenden zugetrieben, — dies speist sich vielleicht aus der Unversöhnlichkeit der Indi-

vidualität, in die der Tod eingewebt ist, mit der Kunst, die rein als Kunst über dem Tode steht. Das Leben aber erzeugt sich nur in der Form von Individuen, und darum spannt sich an ihnen der Gegensatz von Leben und Tod am gewaltsamsten: das individuellste Wesen stirbt am gründlichsten, weil es am gründlichsten lebt. Der äußersten Hochführung der Individualitätsidee, von der ich in der lyrischen Kunst weiß, unterbaut sich gerade die Deutung des Todes, die ihn allem Leben, das wir kennen, als einen unablöslich bestimmenden Faktor einwohnen läßt. Sie steht bei Rainer Maria Rilke:

O Herr, gib jedem seinen eignen Tod,
Das Sterben, das aus jenem Leben geht,
Darin er Liebe hatte, Sinn und Not.

Hier verneint sich, wenn auch in idealer Vision, die Allgemeinheit des Todes. Eben damit aber wird er unmittelbar in das Leben selbst eingesenkt. Denn so lange der Tod außerhalb des Lebens steht, so lange er — in dem dafür bezeichnenden räumlichen Symbol — der Knochenmann ist, der plötzlich an uns herantritt, ist er natürlich für alle Wesen einer und derselbe. Zugleich mit seinem Gegenüber-vom-Leben verliert er seine Immergleichheit und Allgemeinheit, in dem Maße, in dem er individuell wird, in dem „jeder seinen eignen Tod" stirbt, ist er dem Leben als Leben verhaftet und damit dessen Wirklichkeitsform, der Individualität.

Eines der tiefsten typischen Verhältnisse unseres Weltbildes macht sich hier geltend. Viele unserer wesentlichen Daseinsbestimmungen ordnen sich zu Gegensatzpaaren, sodaß der eine Begriff seinen Sinn erst an der Korrelation mit dem andern findet: das Gute und das Böse, das Männliche und das Weibliche, das Verdienst und die Schuld, der Fortschritt und der Stillstand und unzähliges andere. Die Relativität des einen findet Grenze und Form an der des andern. Nun aber werden oftmals diese beiden Relativitäten noch einmal umfaßt von einem absoluten Sinne, den eine von beiden erwirbt. Gewiß schließt Gutes und Böses in beider relativem Sinne sich gegenseitig aus; vielleicht aber ist das Dasein in einem absoluten göttlichen Sinn schlechthin gut, und dieses Gute birgt in sich das relativ Gute wie das relativ Böse. Gewiß bekämpfen sich unversöhnlich der geistige Fortschritt und der geistige Stillstand; vielleicht aber ist der Weltprozeß des Geistes ein absolutes Fortschreiten, in dem das empirisch so bezeichnete etwas Relatives ist und in das auch das, was wir Stillstand nennen, sich als ein Modus des Fortschreitens einordnet. Und so vielleicht sind Leben und Tod, insofern sie

einander logisch und physisch auszuschließen scheinen, doch nur relative Gegensätze, umgriffen vom Leben, in seinem absoluten Sinne, der das gegenseitige Sichbegrenzen und Sichbedingen von Leben und Tod unterbaut und übergreift.

Und von diesem zu höchst erreichten Punkte fällt vielleicht ein versöhnenderes Licht auf jenes Grauen des Soldatentodes. In dem Krieger, der sich in Freiheit opfert, d. h. aus der letzten Tiefe seines individuellen Willens heraus, lebt in eben dieser Tiefe noch ein anderes Individuum: die große Individualität des Volkes, eine Allgemeinheit also, die sich nicht der Individualität entgegensetzt, sondern mit ihr Eines ist. Sicherer als je wissen wir jetzt, wie jedes einzelne ihrer Glieder sie unmittelbar enthält, so daß dessen Tod um ihretwillen doch der Tod aus einer eigenen Freiheit heraus ist; an den Jünglingen, die sich singend dem Feind entgegenwerfen, weil ihnen Leben und Tod *ein* Rausch des *Lebens* ist, erfahren wir, wie der kleine Sinn des Lebens und der kleine Sinn des Todes ihren Gegensatz und sein Grauen in den großen Sinn des Lebens aufheben.

Vortrag 22. Am 16. Februar 1915 sprach Herr Geh. Justiz-Rat Professor Dr. **Rudolf Stammler** von der Universität Halle a. S. über: „*Der Krieg und das Recht*".

Im Jahre 1625 gab der Niederländer Hugo Grotius sein Buch über das Recht des Krieges und des Friedens heraus, das, wie wenige Werke von Gelehrten, von durchgreifender praktischer Bedeutung geworden ist. Es gab die zweifelnde Frage wieder, ob der Mensch und die Völker stetig, wie die Wölfe miteinander hausen, ob niemals Recht und Ruhe herrschen solle? Um eine feste Antwort zu erhalten, ging Grotius auf die menschliche Natur zurück. Allgemein menschlich sei der „appetitus societatis", das Streben nach einer friedlichen und harmonischen Vereinigung mit andern. Nur was dem entspreche, sei grundsätzlich berechtigt; so das Recht der Notwehr, die verpflichtende Kraft der Verträge, die Achtung des fremden Eigentums. Jener Gesichtspunkt müßte aber auch gelten über das innere Staatsleben hinaus und über den Staaten selbst stehen. So ward Grotius der Vater des neuzeitlichen Völkerrechts. Die Antike hatte nur wenige Ansätze dazu gekannt, so im Recht der Gesandten, der Friedensverträge und Bündnisse, das Mittelalter im Seegewohnheitsrecht; jetzt wurden diese Fragen zum ersten Male systematisch vorgetragen und

nach einheitlicher Methode durchdacht. Es war eine Großtat des menschlichen Geistes, die sich nicht wieder vergessen läßt. Die Grundlage war freilich nicht haltbar. Eine menschliche Natur, als einheitlich wachsende Art der Zwecksetzung gibt es nicht. Allgemein menschlich sind nur physiologische Anlagen und Fähigkeiten. Anderes bringt niemand mit auf die Welt, die Ausbildung geschieht unvermeidlich unter unübersehbar vielen und verschiedenen Einflüssen, auch die planmäßige Erziehung greift nicht unbedingt durch; die Berufung auf die Eigenliebe erledigt es nicht, sie wirkt wieder ganz verschieden, der Hinweis auf die menschliche Schwäche gibt weiter keinen Halt. So ist der Versuch mißglückt, als Maßstab für richtiges Recht die menschliche Natur zu nehmen.

Das Völkerrecht aber machte praktisch immer weitere Fortschritte. Am westfälischen Frieden nahmen die meisten Staaten Europas teil und setzten Normen für sich selbst. Im 18. Jahrhundert war besonders die sogenannte „bewaffnete Neutralität" von Interesse, ein Bündnis von acht Staaten auf Grund der Deklaration von Katharina II. von Rußland 1780, um in dem Kriege zwischen England und Frankreich die Rechte der Neutralen zu wahren; nach drei Jahren wieder aufgelöst. Im 19. Jahrhundert bildete sich die „heilige Allianz" und dann die „Pentarchie" der Großmächte seit 1818, als eine Art von Areopag über Europa. Von weitem und allgemeinem Interesse ist aus der neuesten Zeit dreierlei zu erwähnen. Die Pariser Seerechtsdeklaration von 1856: Sie schaffte die Kaperei ab, bestimmte, daß eine Blockade „effektiv" sein solle und suchte die Rechte der Neutralen auf dem Meere zu sichern; der Begriff der Konterbande konnte aber nicht festgestellt werden, und der Satz von der Vogelfreiheit des feindlichen Privateigentums im Seekrieg blieb bestehen. Sodann die allbekannte Genfer Konvention von 1864. Endlich die beiden Haager Friedenskonferenzen von 1899 und 1907; in ausführlichen Beschlüssen wurde namentlich die Genfer Konvention auch auf den Seekrieg ausgedehnt, und die Gesetze und Gebräuche des Landkrieges formuliert. Es folgte noch die Londoner Seekriegskonferenz von 1909, die sich besonders mit der Frage der Konterbande beschäftigte, deren Beschlüsse aber kaum in die Praxis übergegangen sind. Eine beabsichtigte dritte Haager Konferenz ist nicht zustande gekommen.

Wie ist das alles nun einheitlich zu erfassen? Wie stellt sich der Krieg als Besonderheit zu diesen Versuchen, ihn in eine Regelung hineinzuziehen?

Als Träger eines Willensinhaltes sehen wir zunächst den Menschen. Aber der vereinzelte Mensch in voller Abgeschlos-

senheit bleibt unausgedacht. Man muß die Zwecke der Einzelnen in Beziehung zueinander setzen, sie als Mittel füreinander nehmen. Dadurch entsteht der Begriff des verbindenden (sozialen) Wollens gegenüber dem Begriffe des bloßen Wünschens im Innenleben. Das Völkerrecht gehört zum sozialen Leben, es ist als ein verbindendes Wollen bestimmt. Und es zählt zu dem rechtlich verbindenden Wollen, gegenüber dem willkürlich und dem nur konventional verbindenden Wollen. Denn es hat seinem Sinn nach die Begriffsmerkmale des unverletzbar selbstherrlich verbindenden Wollens. Daß es gebrochen werden kann, widerspricht dem nicht, das teilt es mit allem rechtlichen Wollen. Es steht praktisch darin auf dem gleichen Standpunkt, wie etwa das Selbsthilferecht des alten deutschen Rechtes, von dem noch 1505 durch Götz von Berlichingen in der Cölner Fehde ein bezeichnendes Beispiel erlebt wurde. Die rechtliche Ordnung des menschlichen Zusammenlebens ist aber überall notwendig, weil nur sie das soziale Dasein in einer in sich bleibenden Weise bestimmt, während Willkür und freie Konvention blos von Fall zu Fall, nach subjektivem Belieben des Gebietenden oder des Gesellschafters, eingreifen.

Darum muß auch der Krieg sich harmonisch in diesen Gedankenbau einfügen. Sein Begriff bestimmt sich dadurch, daß der Krieg ein Mittel im Dienste des Rechtes ist. Die berühmte Angabe von Clausewitz, daß der Krieg die Staatspolitik fortsetze, war auf dem richtigen Wege. Denn der Begriff des Rechtes ist die „Form“, das heißt die logische Bedingung der besonderen sozialen Fragen, also auch aller „politischen“ Betrachtung.

Dann muß der Krieg auch unter der Idee des Rechtes stehen. Sie besagt die Anwendung des einen einheitlichen Grundgesetzes für das menschliche Wollen — des Gedankens der Willenseinheit — auf das rechtlich verbindende Wollen und gibt so das ideale Richtmaß einer reinen Gemeinschaft. Ein objektiv richtiges Recht wird vorliegen, wenn ein gegebenes rechtliches Wollen in der Besonderheit seines Inhaltes von dem Gedanken des eben genannten sozialen Ideales geleitet ist.

In diesem Sinne ist sonach auch der Krieg, als Mittel des Rechtes, zu richten, — zu beginnen, zu führen, zu endigen. Dann ist er gerechtfertigt, wenn ohne ihn nicht richtiges Recht bestehen könnte; wenn ein Volk sonst bloßes Mittel für Machtgier, Rachsucht, Profitwut anderer sein würde. Und erzielen soll er die stärkste Sicherheit des Vaterlandes gegen neuen, frevelhaften Angriff, damit wir dann unser soziales Leben vervollkommnen können, im Innern bei uns und (soviel an uns liegt) im verbindenden Wollen mit all den Völkern des Erdballs.

Vortrag 23. Am 19. März 1915 sprach Herr Geh. Reg.-Rat Professor Dr. **Alois Riehl** von der Universität Berlin über: „Der Krieg und die geistige Kultur“.

Man nennt den Krieg die Verneinung der Kultur. Der Krieg zerstört Werte und Werke, die die Kultur geschaffen (geistige und wirtschaftliche Güter), er vernichtet selbst Keime künftiger Kultur. Aber wenn er in niedrig gesitteten Naturen die Bestie entfesselt, so entbindet er auch die besten Fähigkeiten und Kräfte der menschlichen Seele, Heldenmut und Opferfreudigkeit. Unmöglich kann also der Krieg schlechthin ein Übel sein, so wenig der Friede an sich und schlechtweg ein Gut ist. Wir müssen zwischen Krieg und Krieg unterscheiden.

Ebenso dürfen wir Zivilisation und Kultur nicht gleichsetzen. Zivilisation ist ein Außenbegriff — auch der bloße Intellektualismus gehört noch dazu —, Kultur ist ein Innenbegriff. Zivilisation ist der Leib, zu dem die Kultur die Seele schafft. So kann ein Hochstand der Zivilisation mit einem Tiefstand wahrer seelisch-geistiger Kultur zusammenfallen.

Zwischen Krieg und Kultur besteht nicht nur Gegensatz. Es gibt kulturerhaltende Kriege (Perserkriege), und es gibt kulturschaffende Kriege (Alexanderzüge). Ganz aufgehoben aber wird dieser Gegensatz, wenn es Kriege gibt, die selbst ihren Beweggründen nach Ausfluß der Kultur des Volkes sind, das sie führt. Ein solcher Krieg ist unser Krieg. Einzig wir kämpfen für die Freiheit und Selbständigkeit unseres Volkes, kämpfen für unsere Existenz. Unser Krieg gehört daher zu unserer Kultur, dem Besten unseres geistigen Lebens.

Kulturbegriffe, die uns sonst nur theoretisches Wissen blieben, sind uns durch diesen Krieg Erfahrung und Erlebnis geworden; er zeigt uns durch ein gewaltiges Experiment, was ein Volk ist und was Vaterlandsliebe und Kultur in Wahrheit bedeuten. Daß ein Volk mehr ist, als eine Summe der Volksgenossen, daß sein Leben sich nicht addiert aus den Konkurrenzkämpfen der Einzelnen, daß ein Volk eine physisch-sittliche oder -geistige Einheit ist, aus welcher der Einzelne sein geistiges Sein schöpft: das haben wir erlebt. Und da ein solches Volksganzes auch den Einzelnen überlebt, so ist Volk und Vaterland zugleich für den Einzelnen die Bürgschaft einer irdischen Unsterblichkeit. Zwar wird das Leben des Volkes nur durch die Einzelnen geführt, aber in ihnen wirkt,

durch sie lebt das sie überragende Ganze. Wir haben es erfahren, wie das kleine persönliche Ich aufgegangen ist in das große geschichtliche Selbst der Nation. Das ist aber zugleich ein unmittelbares Erleben dessen, was überindividuelles geistiges Leben ist, was geistiges Leben überhaupt bedeutet.

Die Begriffe von Wirkungszusammenhang, von Kultursystemen, von Nation, Vaterland und Staat, haben Inhalt gewonnen. Wir haben auch erlebt, was Geschichte ist, und wie sie das Vergangene und das Gegenwärtige zu einem einheitlichen geistigen Lebensstrom verbindet.

Zu unserer Kultur gehört vor allem die Kunst und Wissenschaft der Erziehung; ein großer Erziehungskörper aber ist unser Heer. Aus der tiefsten Natur des deutschen Volkes selbst ist unser Heer, das Volk in Waffen, entstanden. Darum ist es mindestens ein Mißverständnis, wenn unsere Gegner behaupten, daß sie unsere Kultur von Militarismus und Autokratismus befreien müssen. Das Volk als Heer ist eine unserer Kulturbedingungen und es ist zugleich die Blüte unserer tätigen Kultur, unsere Kultur in Waffen, die das Recht beschützt. Denn Recht durch Macht, nicht Macht als Recht, so war es stets deutsche Art und Lehre der deutschen Rechtsphilosophie.

Alle Völker kämpfen für die Kultur. Sie verwirklicht sich nur durch eine Mannigfaltigkeit von Völkern und Individuen. Jedes Volk, das ein wahrhaft geschichtliches Leben führt, hat sein eigenes geistiges Gesetz in sich. Wenn es von diesem abirrt, gibt es seine eigentliche Bestimmung in der Gesamtheit der menschlichen Kultur preis. Wir haben nie den Anspruch erhoben, allein Kultur zu besitzen, ja vielleicht sind wir zu sehr geneigt, fremde Form-Kultur gegenüber unserer eigenen Gehalts-Kultur zu überschätzen. Aber fremde Kulturen zu empfangen und zu entwickeln ist das Volk am meisten befähigt, das am tiefsten in die hellenische Kultur eingedrungen ist, dem sie noch heute ein immer fließender Born von lebendigen Kräften und von Kulturwerten geblieben ist.

Worin unterscheidet sich das geistige Gesetz, das durch unser Volk ausgeprägt und verwirklicht werden soll, von den geistigen Gesetzen der anderen Völker? Was ist der Sinn unserer Kultur? Nur die Richtung der Antwort kann angedeutet werden. Zunächst Stimmen des Auslandes: Boutroux nannte als die deutsche Idee die Idee des Ganzen. Die Einheit des Einzelnen mit dem geistigen Ganzen, die Hingebung des Einzelnen in Freiheit an dieses Ganze, das ist auch die wahre Idee der Freiheit, und diese habe der Genius des deutschen Volkes erreicht. Haldane erklärt für die beiden größten

Tendenzen in der deutschen Geschichte: die Reformation und den deutschen ethischen Idealismus. Die Autonomie des religiösen Erlebnisses kehrt wieder in anderer Gestalt in der deutschen Philosophie, der Philosophie der Freiheit. Für den Deutschen ist Pflicht das Gesetz, das sein tiefstes wahres Selbst sich selbst gibt. Diese Idee ist nicht allein eine moralische, sie ist auch eine deutsch-politische Idee. Der Gedanke also von etwas geistig ursprünglich Herrschendem, das ist der deutsche Gedanke, wie es der Gedanke der tiefsten griechischen Denker, Sokrates, Plato, der Stoa, und ebenso der Gedanke Spinozas war; Kant aber hat ihn in die klarste Form gegossen.

Diese Kultur der Freiheit zu betätigen, zu verbreiten, ist unser geistiges Gesetz. In der deutschen Seele vor allem lebt Ehrfurcht, in ihr vor allem jene freie Unterordnung unter das Erhabene und Geistige, die Quelle aller wahren Religion und echten Sittlichkeit. Die Religion der Ehrfurcht, Goethes Wort, das ist die deutsche Religion. Und auf Grund dieser Kulturmission, die wir haben, leben, wirken und schaffen wir. Dieser Weltkrieg ist in Wahrheit ein Kulturkrieg geworden. Es ist der Krieg geführt für die Erhaltung, Entwicklung und Steigerung unserer Kultur und damit auch der Kultur der Menschheit selbst.

Man hat uns Träumer, Metaphysiker genannt: heute sehen wir, daß diese unsere geistige Erbschaft uns nicht von geringerer, sondern größerer Bedeutung geworden ist, als selbst die materielle. Auf unseren Schlachtfeldern sehen wir die Wahrheit des Wortes bestätigt, daß nicht die Gewalt der Armee, noch die Tüchtigkeit der Waffen, sondern die Macht des begeisterten Gemütes es ist, die die Siege erkämpft.

Vortrag 24. Am 14. April 1915 sprach Herr Dr. **Konstantin Oesterreich,** Privatdozent a. d. Universität Tübingen, über: „Das religiöse Erlebnis als philosophisches Problem“.

Auf den Vortrag folgte eine Diskussion, an der sich folgende Herren beteiligten: Privatdozent Dr. Heinrich Scholz-Berlin, Professor Dr. Markull, Professor Dr. Frischeisen-Koehler-Berlin, Pastor Georg Lasson, Frau Alma von Hartmann, Professor Dr. Julius Schultz, Professor Dr. Ferdinand Jakob Schmidt-Berlin, Professor Dr. Günther Jacoby-Greifswald, Dr. Ferdinand Pélikan aus Radvanov.

(Der Vortrag ist gedruckt und allen Mitgliedern zugestellt worden.)

Vortrag 25. Am 11. Mai 1915 fand ein **Debattenabend** statt. Tagesordnung: „Die philosophischen Studien der Nationalökonomen". Referent: Dr. **Jastrow,** a. o. Professor an der Universität Berlin.

Der Referent legte Gewicht darauf, daß er sich zur Übernahme der Berichterstattung über diesen Gegenstand nur auf eindringliches Verlangen des stellvertr. Geschäftsführers der Kantgesellschaft bereit erklärt habe. Die Aufforderung, aus seiner in dem laufenden Semester neu eingerichteten Vorlesung über die „philosophischen Grundlagen der Nationalökonomie" den einen oder andern Teil in der Kantgesellschaft vorzutragen, habe er damit beantwortet, daß das Niveau dieser Vorlesung anscheinend bedeutend überschätzt werde. Er sei bemüht gewesen, die Vorlesung elementar zu gestalten; da ihm das nicht vollständig gelungen sei, so sei ein Mittelding zwischen Elementarschule und Fröbelschem Kindergarten herausgekommen. Wenn aber die Zustände der heutigen Studien, die ein so bescheidenes Niveau notwendig machten, einmal von der Kantgesellschaft auf die Tagesordnung eines Debattenabends gesetzt würden, dann könnte die Gesellschaft allerdings in pädagogischer Beziehung gleichzeitig um die Einrichtung der philosophischen wie der nationalökonomischen Studien sich ein großes Verdienst erwerben.

Um dies zu begründen, ging der Referent zunächst auf das Verhältnis der philosophischen und der Fachstudien in der älteren Universitätsverfassung ein, die sich vom Mittelalter bis ins 18. und teilweise bis in den Beginn des 19. Jahrhunderts erhalten habe: die Artisten- oder Philosophenfakultät als Vorbereitung zu Fachstudien. Erst in den mittleren Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts stirbt der Zusammenhang der Fachstudien mit den philosophischen Grundlagen ab. Die Symptome davon (Zusammenschrumpfung und Verfall der „Hodegetik"; Umwandlung des Tentamen philosophicum der Mediziner — „Sommerlogik" — in das Tentamen physicum; Alleinherrschaft der Hegelschen Philosophie und Abwendung namentlich der Juristen) sind aber bloß eine Erscheinung eines viel bedeutsameren Vorganges: der Loslösung der Vorbereitung auf die Studien von der Universität überhaupt, wie sie ihren Ausdruck fand in der Umwandlung der Aufnahmeprüfung an den Universitäten in eine Abgangsprüfung von den Gymnasien. Um die Zeit der Erfindung des „Abiturienten-Examens" in Preußen (1788, 1830) merkte man sehr wohl, daß jetzt auf den Gymnasien für eine „philosophische Propädeutik" gesorgt werden

müsse. Aber dieser Unterrichtsgegenstand, stets umstritten und niemals grundsätzlich aufgegeben (Trendelenburgs „elementa“ 1837; 9. Auflage noch 1892) sah sein tatsächliches Schicksal immer mehr dadurch bestimmt, daß Lehrer, die den Unterricht erteilen könnten, niemals in vollem Umfange vorhanden waren. Da beide Entwickelungsreihen (Universität, Gymnasium) mit demselben annähernd negativen Ergebnis endeten, so ist hier, von niemandem gewollt, eine tatsächliche Lücke im Unterrichtswesen eingetreten. Seitdem es einerseits nicht mehr üblich ist, die Studien mit „collegium logicum“ zu beginnen, und andrerseits auch die philosophische Propädeutik auf den Gymnasien trotz immer noch wiederholter freundlicher Erinnerungen tatsächlich doch in Vergessenheit gerät, fehlt heute in jedem Fachstudium, das, was ihnen allen gemeinsam ist: die Lehre vom Wissen und Denken überhaupt. Dabei sind alle hierfür erforderlichen Unterrichtsgegenstände auch heute noch an den Universitäten vertreten. Was fehlt ist nur: daß der Fachstudierende darauf gestoßen wird. Diesen Anstoß kann der Philosoph nicht geben, weil gerade die Studierenden angestoßen werden sollen, die zu ihm nicht kommen. In dem gegenwärtigen Zustande kann also der Anstoß nur von den Vertretern der einzelnen Fachwissenschaften ausgehen. Der Referent stellte als Zielpunkt hin: daß es in jeder Fachwissenschaft ein Kolleg geben müsse, das auf die philosophischen Grundlagen aufmerksam macht und den Studierenden so weit bringt, daß er das innere Bedürfnis empfindet, diese Grundlagen in wirklich philosophischen Studien weiter zu verfolgen.

Faßt man die Frage nach der unterrichtlichen Fürsorge für die philosophischen Studien der Nationalökonomen in diesem Sinne auf, so hat sie nichts spezifisch Nationalökonomisches an sich. Die Frage ist durchaus dieselbe, ob es sich um Nationalökonomie oder Jurisprudenz, um Medizin oder Geologie handle. Die Beispiele, welche die Notwendigkeit philosophischer Studien darlegen sollen, werden allerdings jedesmal der betreffenden Fachwissenschaft zu entnehmen sein; der Rahmen einer derartigen zum Anstoß bestimmten Vorlesung aber wird von der Fachwissenschaft nicht beeinflußt. Es handelt sich hierbei nun um zwei verschiedene Disziplinen: um die formale Logik einerseits, um die erkenntnistheoretischen und psychologischen Grundlagen andrerseits. Von diesen Gegenständen wählte der Referent den ersten zu ausführlicher Behandlung aus.

Die formale Logik ist für den hier im Auge behaltenen Zweck nicht als Bestandteil des Systems der Philosophie, sondern als bloße Elementargrammatik des Denkens zu fassen;

nicht nach Drobisch, Siegwart etc., sondern im Anschluß an Schulbücher. Für Zuhörer, die das Griechische beherrschen, sind auch heute noch die ausgewählten Lapidarsätze Trendelenburgs das beste Hilfsmittel. Aber es fehlt auch nicht an bequemeren und kleineren Büchelchen; hätte doch das Göschenbändchen von Elsenhans für diese Elementarzwecke die Anerkennung auch von Philosophen gefunden. In der Lehre vom Begriff, Urteil und Schluß ging der Vortragende hauptsächlich auf die logischen Fehler ein und belegte sie aus der Geschichte der Nationalökonomie mit Beispielen, in denen man glaubte, eine Verschiedenheit ökonomischer Lehrmeinungen vor sich zu haben, während es sich in Wahrheit lediglich um logische Fehler und deren Berichtigung handelte: Begriff des Arbeiterschutzes; mangelhafte Begriffsbildung in dem Aufsuchen des Begriffes Gut als übergeordneten Begriffs für Genuß- und Produktionsmittel; Verwendung der Begriffsspaltung zur Definition, gezeigt an einem Tableau der Kreditformen; Verwechselung synthetischer und analytischer Urteile („der Angeklagte ist verdächtig", „der Angeklagte ist schuldig"); die quarternio terminorum, belegt durch zahlreiche Beispiele nicht bloß der theoretischen, sondern auch der praktischen Nationalökonomie (z. B. in der Begründung neuer Steuern in der gröblichsten Weise, wie Verwechselung von Reinertrag und Differenz zwischen Ein- und Verkaufspreis.) Auch manche althergebrachte Sätzchen, wie „e mere particularibus nihil sequitur" und „e mere negativis nihil sequitur", die vor einer feineren Kritik nicht vollständig Stich halten, seien als „Schusterregeln" noch mit Nutzen zu verwerten. So stützt z. B. in allen Fragen der praktischen Politik der Stolz, zwischen zwei Extremen die „mittlere Linie" zu verfolgen, im günstigsten Falle sich doch nur darauf, daß die beiden Extreme erweislich unrichtig sind, und stellt fast immer einen glatt nachzuweisenden logischen Fehler dar. Den Hauptteil in diesem Abschnitte des Referats bildete ein Überblick über die Geschichte des Kapitalbegriffs vom Mittelalter bis zur Gegenwart, unter Hervorhebung aller darin vorgekommenen logischen Verstöße.

Kürzer wurden die psychologische und erkenntnistheoretische Grundlegung behandelt, bei der es in diesem Stadium des akademischen Unterrichts hauptsächlich darauf ankommen werde, zu zeigen, daß in der gegenwärtigen philosophischen Literatur, wie hauptsächlich bei Hammacher, Simmel, Tönnies u. a. die Grundlagen, auf denen der Nationalökonom fußen könne, bereits vorhanden seien. Ferner müsse den Studierenden gezeigt werden, daß und wie bei hervorragenden Nationalökonomen die Grundlagen durchaus philosophischer Natur waren. Die geeig-

netsten Beispiele bieten hierbei noch nicht einmal die Autoren, die in der Doppeleigenschaft von Nationalökonomen und Philosophen bekannt sind, wie Mill und Dühring. Viel leichter und deutlicher ist beispielsweise an Adam Smith nachzuweisen (und tatsächlich auch von Hasbach überzeugend dargelegt), wie sich aus seinen philosophischen Anschauungen die naturrechtliche Lehre vom Vertrage, Tauschvertrage, von der durch Tauschverträge zusammengehaltenen Gesellschaft und schließlich von dem Tauschvorgange in seiner Bedeutung für die einzelnen Mitglieder der Gesellschaft, d. h. vom menschlichen Wirtschaftsleben und seinen Zusammenhängen, hervorging. Klar und allgemein anerkannt ist der Zusammenhang bei Marx, der (trotz vereinzelter, anscheinend widersprechender Äußerungen) in seinem ganzen literarischen Leben von der frühesten Jugend bis zum Alter Hegelianer gewesen und nur als solcher zu verstehen ist.

Daß das Zurückgehen auf die philosophischen Grundlagen die Studien schwieriger gestalte (was übrigens kein Hinderungsgrund sein dürfe), ist in dieser Allgemeinheit noch nicht einmal richtig. In zahlreichen Fällen werden nationalökonomische Lehren, die als überaus schwierig gelten, blitzlichtmäßig erhellt, wenn es gelingt, sie unter allgemein philosophische Beleuchtung zu bringen: Lehre vom Grenznutzen und Fechnersches Gesetz. —

An der auf das Referat folgenden, sehr lebhaften Aussprache beteiligten sich die Herren Professor Dr. Max Frischeisen-Koehler, Professor Dr. Ferdinand Jakob Schmidt, Dr. Franz Oppenheimer, Dr. Hermann Schmalenbach, Dr. Arthur Liebert, Dr. M. Kronenberg. Die Ausführungen des Hauptreferenten erfuhren im wesentlichen volle Zustimmung, und nachdrücklich wurde ihre grundsätzliche Berechtigung hervorgehoben und erhärtet. Ausserdem wurde das Referat, wie es der Herr Referent erhofft und gewünscht hatte, nach mannichfachen Richtungen hin ergänzt und erweitert. Es wurde in Betracht kommende Literatur genannt, mehrere Herren gingen besonders auf die Frage der philosophischen Propädeutik ein und beleuchteten das Wann und Wie ihrer Behandlung; mannigfaches Material, auch solches in Form konkreter Vorschläge, wurde zur weiteren Ausgestaltung und Durchführung der gebotenen Anregungen entwickelt. In bezug auf den letzeren Punkt schlug Herr Liebert vor, die philosophische Vorbildung der Nationalökonomen nicht auf die Einführung nur in die formale Logik zu beschränken, sondern auch erkenntnistheoretische und psychologische Fragen heranzuziehen, ferner auf die Wechselbeziehungen zwischen den besonderen Verhältnissen und den besonderen Formen des Wirtschafts- und Gesellschaftslebens einerseits und den allgemeinen Verhältnissen der geschichtlichen Kultur andererseits hinzuweisen; auch sei es zweckmäßig, die Erörterung aller dieser Probleme in besondere Seminare

zu verlegen, in denen der Studierende mit der einschlägigen Literatur (hier kämen außer den genannten Büchern vor allem die Werke von Rudolf Stammler in Betracht) vertraut gemacht würde und Gelegenheit hätte zur mündlichen oder schriftlichen Berichterstattung, bezw. zur Diskussion über das Gelesene.

Vortrag 26. Am 9. Juni 1915 sprach Herr Dr. **Arthur Liebert,** stellvertr. Geschäftsführer der Kantgesellschaft, über: „Das Problem der Metaphysik".

An der auf den Vortrag folgenden Aussprache beteiligten sich Privatdozent Dr. Heinrich-Scholz-Berlin, Professor Dr. Georg Runze-Berlin, Dr. Emanuel Lasker, Frau Alma von Hartmann, Professor Dr. Julius Schultz, Professor Dr. Günther Jacoby-Greifswald, Dr. Arthur Buchenau, Professor Dr. Frischeisen-Koehler.

(Der Vortrag wird gedruckt und in einiger Zeit allen Mitgliedern zugestellt werden.)

September 1915. **Kantgesellschaft.**

Der stellvertretende Geschäftsführer:

Dr. Arthur Liebert.



Wilhelm Windelband

Photographie von Hofphotograph Max Kögel in Heidelberg.
Autotypie von J. G. Huch & Co. in Braunschweig.

Fichte und Goethe.

Von Ernst Bergmann.

„Wir haben in einer Zeit gelebt und die Nachwelt wird uns als Zeitgenossen zu Nachbarn machen; abei wie wenig haben wir uns vereinigt.“
Schiller.

Die beiden grössten Deutschen haben Fichtes Leben gestaltet. Kant entschied sein inneres, Goethe sein äusseres Schicksal. Er berief ihn nach Jena und verstiess ihn wieder.

Warum hat Goethe, der Allmächtige, den Sieg der Obskuranten sanktioniert? Als die Waimarer Regierung schwankte, votierte er gegen Fichte. Die Frage ist tiefer zu fassen. Wie hat sich Fichtes Persönlichkeit im Geist des Weltumfassenden gespiegelt? Das Urteil Goethes gleicht dem einer absoluten Menschheit. Wie Goethe ihn sah, so war Fichte.

Das Verhältnis zu Schiller ist weniger problematisch. Wechselseitiges Wohlwollen auf Achtung gegründet, auch Freundschaft, innere Wärme mehr von Seiten Fichtes. Ein Missverständnis trübt zeitweilig das gute Einvernehmen beider, nicht ohne tiefere Spuren zu hinterlassen. Wenigstens beweist Schiller nach Fichtes Entlassung wenig freundschaftliche Gesinnung gegen ihn (an Goethe, 14. Juni 1799). Die beiden Gattinnen unterhalten einen regen Verkehr. Das letzte Trennende ist die Spekulation, trotz der Gemeinsamkeit der idealistischen Weltbetrachtung, trotz des beiderseitigen Kantianertums. In dem Augenblick, da Fichte Philosoph wird, wird Schiller wieder Dichter. Er hat in Metaphern gedacht, mit der Einbildungskraft raisonniert. An Fichtes systematischer Methodik erkannte er vielleicht das innere Unwahre seiner Bemühungen. Er wendet sich unbefriedigt ab von der Spekulation, vom Logos zurück zum Bios. Der Dichter ist der einzig wahre Mensch. Der beste Philosoph ist nur eine Karikatur gegen ihn.

Ganz anders Goethe. Er schwankt nicht zwischen den beiden Extremen. Sein vermittelnder Geist denkt auf den Einklang beider.

In diesem Sinne bedeutet er Fichte beim Empfang der ersten Bogen der Wissenschaftslehre. Durch die wissenschaftliche Begründung dessen, „worüber die Natur mit sich selbst in der Stille schon lange einig zu sein scheint“, werden Sie dem menschlichen Geschlecht eine unschätzbare Wohltat erweisen und werden sich um jeden Denkenden und Fühlenden verdient machen (24. Juni 1794). Goethe ist Pragmatist. Die Spekulation diene der Wirklichkeit. In Gesprächen führt er Fichte auf diese Einsicht. Fichte nimmt sie an. Sie klingt wieder aus Briefen an Jacobi und Reinhold (Leben, I, 178 ff.). Sie wird zum Hauptgedanken des „Sonnenklaren Berichts“. „Nichts hat unbedingten Wert und Bedeutung als das Leben; alles übrige Denken, Dichten, Wissen hat nur Wert, insofern es auf irgend eine Weise sich auf das Leben bezieht, von ihm ausgeht und in dasselbe zurückzulaufen beabsichtigt. Dies ist die Tendenz meiner Philosophie“ (333). Hier wird Fichte zum Schüler Goethes, freilich etwas spät. An diesem Normalmenschen gewahrt er das Streben zum Ausgleich zwischen Leben und Denken. Ich (Goethe) werde Ihnen den grössten Dank schuldig sein, „wenn Sie mich endlich mit den Philosophen versöhnen, die ich nie entbehren und mit denen ich mich niemals vereinigen konnte“ (24. Juni 1794).

Genauer betrachtet: Goethes Abneignng gegen die Spekulation ist gross. Begriffliche Abstraktion ist seiner konkretisierenden Geistesanlage fremder noch als Schiller. An sich muss die Spekulation dem geborenen Künstler als eine „falsche Tendenz“ erscheinen (an Mayer, 18. März 1797). Nur kann man ihr nicht ausweichen. Alles spekuliert rings umher, in Weimar und Jena. Und Goethe ist wissenschaftlich fortwährend interessiert. Sein umhersuchender Geist greift nach allem, was nur irgend Belehrung verspricht. Sein Universalismus verlangt nach der Fülle der Erscheinungen, nach jedem Abglanz menschlichen Seins im Spiegel des Ewigen. Also! Man muss schon ein wenig hinabsehen in den philosophischen Kampfplatz, „will man mit der Zeit gehen“ (an Schiller, 25. Nov. 1795). So zwingt er sich zu Fichte, wie er sich zu Kant gezwungen. Der Gedanke, dass eine höchste Lehre von aller Wissenschaft aus apriorischen Sätzen deduziert werden soll, reizt seine Erwartung. Noch mehr vielleicht die neue Lebensform Fichte, die Art des Unendlichen, in Fichte zu sein. Hat sich doch Fichte bereits „mit Grossheit“ über menschliche Dinge ausgesprochen. So ist Goethe sein warmer Freund schon vor der persönlichen Bekanntschaft

(Bertuch an Fichte, Leben I, 196). Wie angenehm, wie interessant, diesen Geist in erreichbarer Nähe zu wissen (Leben, I, 266). Wie viel wird sich da besprechen lassen, Neues erlernen, Altes befestigen oder berichtigen. Goethe ist es gewesen, der zu einer Zeit, da Reinhold noch schwankte, am 27. Juli 1793, die Berufung Fichtes bereits erwog und anregte (an Voigt).

Die Enttäuschung konnte bei diesen hochgespannten Erwartungen nicht ausbleiben. Sie kommt von zwei Seiten, von der Persönlichkeit und vom System.

Anfangs freilich herrscht eitel Harmonie. Goethe empfängt den Philosophen (am 20. Mai 1794) „höchst freundschaftlich“ (Fichte an Johanna, I, 209) und bewährt sich auch fernerhin als sein „warmer Freund“ (I, 215, 216, 262). Bis zum Herbst des Jahres stehen beide Männer im Briefwechsel.[1]) Fichte findet Goethe weit empfänglicher für Spekulation als Schiller (I, 108). Gegen Humboldt äussert er, „dass er Goethe für die Spekulation zu gewinnen wünschte.“[2]) Goethe habe ihm sein (Fichtes) System so klar und bündig dargelegt, dass er es selbst nicht klarer vermocht hätte (?). Auch Herbart weiss, dass Goethe Fichten am besten verstanden habe.[3]) Noch 1797 geht Goethe in Jena abends mit Fichte die „Neue Darstellung der Wissenschaftslehre“ durch (an Mayer, 18. März 1797). Er glaubt selbst, Fichten zu verstehen (an Fichte, 24. Juni 1794). Dies war wohl nie ganz der Fall, trotz ausführlicher Auszüge aus der Wissenschaftslehre, die noch vorhanden sind.

Ja, Fichte schreibt anfangs die Wissenschaftslehre eigentlich nur für Goethe. Er wende sich mit ihr an „die reinste Geistigkeit des Gefühls“, wie sie Goethe repräsentiere.[4]) Goethes Gefühl soll den Probierstein dieser Philosophie abgeben. Kann ich mir Goethen als völlig damit zufrieden denken, so fragt er sich bei der Ausarbeitung.[5]) Fichtes Verehrung für Goethe kennt keine Grenzen. Tasso und Iphigenie bewundert er schon früh (Leben, I, 114). Später erklärt er die „Natürliche Tochter“, die er in Berlin zweimal (ausgepfiffen) sah, für das „dermalige höchste Meisterstück des Meisters.“[6])

---

[1]) Goethe-Jahrbuch, Bd. 15 (1894).
[2]) Briefwechsel zwischen Schiller und Humboldt, S. 108 f.
[3]) 28. Aug. 1795. Allihns Zeitschrift f. exakte Philos. 1860, S. 323.
[4]) An Goethe, 21. Juni 1794. Goethe-Jahrbuch, XV.
[5]) An Goethe, 30. Sept. 1794. Ebenda.
[6]) An Schiller, 20. Juli 1803. Leben, II, 397.

Und Goethes Eindruck? Eine Persönlichkeit, ganz zweifellos. Einer der vorzüglichsten Köpfe und — „je älter man wird, je mehr schätzt man Naturgaben, weil sie durch nichts können angeschafft werden“ (an Schlosser, 30. Aug. 1799). Schon dies ein bedingtes Lob. Der Diamant ist roh, unabgeschliffen. Aber sonst: viel Behendigkeit des Geistes, ein rigider Sinn, ein Mensch für Gespräch und Mitteilung, der sich gern in alles einlässt, wie Goethe das liebte (an Jacobi, 2. Febr. 1795). „Es konversiert sich auch mit ihm sehr gut“ (an die Kalb, 28. Juni 1794). Von Reinhold galt das nicht. Er war verschlossen. Dies die ersten Impressionen. Goethe vermittelt die Verbindung mit Jacobi, um dessen Verständnis Fichte lebenslänglich gerungen.

Und dann gar bald: „ein wunderlicher Kauz“, sonderbar wie sein System, das Goethe in Wahrheit nie verstanden (an Jacobi, 2. Febr. 1795). War es der schon damals offen zur Schau getragene Demokratismus des Leinewebersohnes, der den monarchisch-konservativ gesinnten Weimarer Aristokraten und Staatsminister abstiess, jene Sanskulottentournüre, deren Nichtvorhandensein ihm an dem massvolleren Schelling so angenehm auffiel (an Voigt, 29. Mai 1798)? Sicherlich nicht allein.

Der Grund des mangelnden Einverständnisses zwischen den beiden grossen Deutschen liegt tiefer, ist allerpersönlichster Natur. Goethes vielgerühmte Objektivität gegen fremde Lebensformen hatte ihre ganz bestimmten Grenzen. Schiller hatte es erfahren, vor 1794, und mancher andere. Fichte erfuhr es jetzt. Fichte stand 1794 da, wo Goethe vor 20 Jahren gestanden, Schiller vor 10, mitten im brausenden Sturm und Drang. Goethe aber kam aus Griechenland. Soeben hatte er sich den Olympischen Stuhl zurechtgerückt, um hinfort an goldenen Tischen das wunderbare Fest des Lebens zu feiern. Da erhebt sich in seiner allernächsten Nähe das Haupt des emporbrechenden Titanen. Das „unheimlich Imponierende“, Inkommensurable an Fichte soll Goethe geschreckt haben. Mag sein. Eine Zeitlang sah der gesetzte Mann nur den unruhig hin- und herfahrenden Kopf in der Nachbarschaft, der mit seinen fortwährenden Händeln die Behörden belästigte, den geordneten Gang der ministeriellen Geschäfte unterbrach; den betriebsamen Reformer mit halbausgegorenen Ideen, die das abgeklärte hellenische Weltbild verwirrten, das man sich im Kreise derer um Humboldt zurechtgelegt. Sicher ist, dass Goethe im Betragen des Lausitzer Bauernsohnes „etwas Fratzen-

haftes" gewahrte (an Voigt, 12. März 1800), eine Disharmonie, ein Stück Karikatur wie Anselm Feuerbach,[1]) Mangel an Delikatesse, Feinheit, Humanität wie Forberg, einen unorganischen Zug. Etwas Unapollinisches, vielleicht Bacchantisch-Wirres in und an Fichte, sein lautes, stürmendes Wesen in jener Zeit, seine gewaltsame Art zu wirken, die Schroffheit, Rücksichtslosigkeit seiner Energie, sein trotziges, forderndes, polterndes Kraftmenschentum, dieses Schlagen auf die Tischkante, dieser gereizte Ton in seinen Briefen, diese Masslosigkeit, dieser Mangel an Selbstzucht und an der „eigentlichen Lebensweisheit", die immer erst „von oben" in alle Reformunternehmungen Fichtes hineingebracht werden musste, — kurz all das, was einem Winckelmannischen Auge als unerhörte Verzerrung edler, grosser Linien erscheinen musste, das ist es, was dem Iphigeniadichter auf die Dauer unerträglich wird. Ich bin politisch verdächtigt. Will mich der Fürst schützen? Ia oder nein? Man heisst mich Sabbathschänder. Ich verlange ein Gesetz. Dem Senat beuge ich mich nicht. Und nach Mittage kann ich nicht lesen. Ich will den offenen Geist meiner Hörer in den Morgenstunden, nicht ihren gefüllten Bauch, der keine Ohren hat (an Goethe, 29. Nov. 1794). Gleich darauf der Handel mit den Orden, der Atheismusstreit. Genug, genug! Möchte doch endlieh das unangenehme Geräusch aus der Nachbarschaft verschwinden. „Goethe kann nicht gerecht gegen Sie sein", schreibt Schiller an Fichte, als er schon im Osmannstädter Exil weilte (3. Aug. 1795). „Sonderbar genug ist es, dass Sie von mir erst hören müssen, wie wenig Goethe dazu taugt, Ihre Partei zu ergreifen." Es handelte sich um den Horenaufsatz. Fichte hatte an Goethe appelliert.

Die Lebensformen beider Männer weichen in jenen Jahren grundsätzlich auseinander und nähern sich einander erst später, wenn Fichte seine lärmende Autonomie gezügelt hat. Damals aber ergreift Goethe die erste passende Gelegenheit, da Fichte eine Ungeschicklichkeit begangen, um den unbequemen Nachbar durch eine Rechtsverletzung aus Jena zu entfernen. Zugleich beklagt er den unersetzlichen Verlust. Gab es keinen anderen Ausweg? Bald darauf besucht ihn Steffens. Er gewahrt „einige Verlegenheit" in Goethes Benehmen.[2]) Steffens war damals eifrig für Fichte tätig. Goethe wusste das.

---

[1]) Leben und Wirken A. v. Feuerbachs. 1851. I, 51 f.
[2]) Was ich erlebte. IV, 166.

Kommt hinzu die Enttäuschung über die Theorie. Schon im April 1794 ahnt Goethe, Fichte werde „in ein sonderbares Horn“ stossen. Auch hier ein Fratzenhaftes, in jenen „äusserst zugespitzten Apices“ (Kant) der Jenenser Wissenschaftslehre, die einem natürlichen Wahrheitssinn als stechend erscheinen mussten. Fichtes Sittenlehre, seine Bestimmung des Menschen scheint Goethe gar nicht zu kennen. Es ist in Goethes Briefen eigentlich immer nur vom theoretischen Teil der Wissenschaftslehre die Rede, nirgends von der ethisch-pädagogischen Bedeutnng des Idealismus überhaupt. Hier aber hätte er den Weg zum apostolischen Fichte und den bei ihm früh hervortretenden grossen Humanitätsideen finden müssen, die dann am Schluss des zweiten Faust aufleuchten. „Solch ein Gewimmel möcht ich sehn!“ Klingt es nicht wie ein Traum aus Fichte, wie ein Wissen um ferne verklärte Menschheitsalter, wie die Hoffnung auf das baldige Kommen des Vernunft- und Freiheitsreiches auf Erden! „Auf freiem Grund mit freiem Volk zu stehn!“ — Aber Goethe sieht in Fichte nirgends den grossen Ethiker und Weltheiland, den Staats- und Geschichtsphilosophen, immer nur den spintisierenden Theoretiker, ein Schulbeispiel für das berühmte Tier auf dürrer Heide. Im Sommer 1795 heisst Fichte in Goethes Briefen ständig „das Osmannstädter Ich“ (an Schiller, Juli 1795). Wie flach weiss er gegen Voigt zu witzeln über die „unhöflichen Nichtichs“ in Fichtes Fensterscheiben (10. April 1795)! Auf die groteske Ichidee der frühesten, noch unausgereiften Fichteschen Versuche starrt er fasziniert. Sie beschäftigt ihn unablässig. In der Walpurgisnacht lässt er den Systematiker des unbewusst produzierenden Ich angesichts der Fülle unreinlicher Gesichte des Hexensabbaths das seufzend-ironische Geständnis ablegen:

Die Phantasie in meinem Sinn
Ist diesmal gar zu herrisch!
Fürwahr, wenn ich das alles bin,
Dann bin ich heute närrisch.

Und doch ist es gerade die Idee des produktiven Ich, die zündend in Goethes Dichterwelt eingeschlagen. Sein erkenntniskritisch nur wenig geschulter Geist deutet diese Idee grobanschaulich im Sinne eines die Welt buchstäblich erschaffenden Ich. Und ob er diese naive Deutung des Pseudo-Fichteaners sogleich selbst mephistophelisch-erhaben ironisiert — Original, fahr hin in deiner Pracht! —, sein künstlerisches Genie verwebt sich doch mit In-

brunst in die verführerischen Möglichkeiten einer solchen Voraussetzung, die körperliche Welt entquölle unserm „innerlichen Licht“.

Die Welt, sie war nicht, eh ich sie erschuf;
Die Sonne führt ich aus dem Meer herauf;
Mit mir begann der Mond des Wechsels Lauf;
Da schmückte sich der Tag auf meinen Wegen,
Die Erde grünte, blühte mir entgegen;
Auf meinen Wink, in jener ersten Nacht,
Entfaltete sich aller Sterne Pracht. usw.

Kommt hinzu Goethes „entschiedener Hass“ gegen Anmassung jeder Art.[1]) Man gibt mir Ratschläge, die ich sicher befolgen würde, wenn ich „Parmenio wäre.“ So Fichte wörtlich an Goethe (24. Juni 1794).[2]) Also ein Alexander! Und dann: Wissen Sie, ich kann sehr wohl einen grossen Mann (Karl August) verehren, selbst wenn er ein Fürst ist. Und weiter, jene Intoleranz des Wissenschaftslehrers! Was sind sie alle, die Platone und Leibnize —, servum dogmaticorum pecus! Und Kant hat geirrt, ein Dreiviertelskopf. Fichte ist der erste Philosoph. Als wenn überhaupt einer allein die Wahrheit ergreifen könnte! „Nur sämtliche Menschen erkennen die Natur, nur sämtliche Menschen leben das Menschliche“, schreibt Goethe an Schiller (8. Mai 1798) mit Bezugnahme auf Fichtes Überhebung.

Kurz vor Beginn des Atheismusstreites steht es für Goethe fest: „An eine engere Verbindung mit ihm ist nicht zu denken“ (an Schiller, 29. Aug. 1798). Interessant wird es immer sein, ihn in der Nähe zu haben. Schiller mag sich in Jena mit ihm berühren und davon Nutzen ziehen und auch Fichten das Verhältnis heilsam werden lassen. Aber innerhalb der Goetheschen Lebensharmonie bedeutet die Seinsform dieses grobschlächtigen Ungriechen einen fremden Akkord. Erlaubt er sich gar die Sprache einer „unverschämten Präoccupation“ gegen ein Gouvernement, so ist es mit der Geduld des Herrn Geheimrat zu Ende. Er würde gegen seinen eigenen Sohn votieren, wenn er „gewisse Formen“ vernachlässigte.[3])

Um die Katastrophe vollkommen zu machen, erklärt sich um die gleiche Zeit auch Kant gegen die Wissenschaftslehre. Nun also, so weiss man denn endlich, was an ihr ist. Und Goethe nimmt von diesem Bannstrahl eines Halbtoten, der nach Schelling die „Selbst-

---

[1]) An Jacobi mit Bezug auf Fichte, 2. Jan. 1800.
[2]) Goethe-Jahrbuch, 15. Bd.
[3]) An Schiller, 23. Sept. 1803.

annihilierung" Kants bedeutete, befriedigt Notiz (an Fichte, 12. Sept. 1799). Ein Schwanken, ein Zweifel ist nun nicht mehr möglich. *Αὐτὸς ἔφα.* Man hat also recht gehandelt, dass man keine Milde walten liess. „Diese Herren kauen sämtlich ihren eigenen Narren beständig wieder, ruminieren ihr Ich." Aus dieser Schule ist wenig Freude und Nutzen zu erhoffen So klingt es nach Fichtes Weggang hart aus Goethes Munde, und zwar bezeichnenderweise an W. v. Humboldt (30. Aug. 1799). Und doch wird ihm das eine Auge feucht. Er fürchtet Fichten „für sich und die Welt verloren" (an Schlosser, 30. Aug. 1799). „Seine jetzige Lage muss ihm zu seinen übrigen Fratzen noch Bitterkeit hinzufügen." Warum hat Goethe keinen Finger gerührt, um die Existenz, die er vernichtet, an einem andern Ort wieder aufzubaun? Wie gut hätte dieser Zug in das Bild des grossen Mannes gepasst! Statt dessen verhinderte man Fichtes Ansiedlung in Rudolstadt.[1]) Man wollte ihn gänzlich aus der Nachbarschaft entfernen. Welch bittrer Ton in Fichtes Brief an Reinhold vom 22. Mai 1799! Schon sieht er sich als einen zweiten Rousseau umherirren. „Ich glaube fest, dass ich ohne den besonderen Schutz eines Fürsten nirgends auf deutschem Boden sicher bin."

Wie er nun hinaus ist, wie nun die ewige Belästigung der Behörden ein Ende hat, mildert sich die Denkweise und in das Streben, gerecht zu sein, mischt sich ein Ton von Selbstanklage. Schmerzlich, dass wir ihn verlieren mussten, „dass seine thörichte Anmassung ihn aus einer Existenz warf, die er auf dem weiten Erdenrund nicht wiederfinden wird". Er war doch ein Klotz Natur. Dergleichen lernt man schätzen. Mehr noch, er war eine „von Hause aus vornehme Natur, die an sich selbst glaubt und also auch an das Beste glauben muss, dessen der Mensch auf seiner höchsten Stufe sich fähig halten darf" (an Jacobi, 2. Jan. 1800). Ein solcher Anblick ist immer wohltätig. Denkt Goethe an Fichten, wenn er sich im gleichen Brief ungerecht schilt „gegen das wahre ideale Gute im Menschen, das sich in der Erfahrung nicht wohl ganz rein zeigen kann?" Wunderbar tiefe Einsicht! Die Zeit (oder Jacobi) hat ihn belehrt, „dass wahre Schätzung nicht ohne Schonung sein kann." Vielleicht haben auch die Schlegel beigetragen. Im Oktober 1799 waren sie viel mit Goethe in Jena. Mit Friedrich nahm Goethe seine Gedichte durch. Das „Athenäum"

[1]) Medicus, Einleitung, p. CV.

Sie bilden die grossen Tendenzen des Jahrhunderts.[1]) Goethe erkundigt sich bei Friedrich nach Fichtes Wohlergehen. Fichte grollt. „Es ist begreiflich, dass Leute wie Goethe, nachdem nur die erste Hitze bei ihnen verraucht ist, sich des Auftritts mit mir, der ihnen, wie sie wohl wissen, auch noch ganz anders gedeutet wird, als sie meinen, schämen, ihn ungeschehen wünschen. Es ist leicht, in der Hitze einen falschen Schritt durchzusetzen, aber sehr schwer, ihn bei kaltem Blute wieder gut zu machen.“ So Fichte an Johanna (20. Okt. 1799).

Später kommen Nachrichten aus Berlin. Fichte besteigt die Rostra der Weltgeschichte, neben der das Jenenser Katheder wie ein Spielzeug verschwindet. Der spekulierende Wissenschaftslehrer von Jena wird zum Staatsphilosophen und Pädagogen, der Jacobiner von ehedem znm moralischen Überwinder Napoleons, zum glühenden Patrioten und philosophischen Begründer des deutschen Einheitsgedankens, der „Atheist“ von einst zum religiösen Heilslehrer lässt unter allen lebenden Deutschen nur Fichte und Goethe gelten. und Menschheitsführer. Der alternde Goethe verfolgt seinen Weg. „Mit wahrer Liebe und Bewunderung“ spricht er von Fichtes Antwortschreiben an Reinhold. Das Dokument habe ihn ergriffen und stellenweise erschüttert.[2]) Von Fichtes didaktischer Tätigkeit kommt ihm 1805 manches Gute zu.[3]) Allmählich verwischt die Zeit alte Gegensätze. Im Sommer 1810 begegnen sich beide Männer in Teplitz und ihr Zwist ist begraben. Goethe sieht den Redner an die deutsche Nation die Promenade hinunterschreiten und spricht zu Zelter: „Da geht der Mann, dem wir alles verdanken!“

Ein Stück Weltgeschichte geht an Deutschland vorüber. Schiller, Fichte sinken vor dem Allesüberlebenden dahin. Der Tod verklärt das Gewesene. „Glückliche Zeit, heisst es 1817, da der treffliche Fichte, dieser kräftige und entschiedene Mann, noch persönlich unter uns lebte und wirkte!“[4]) Und 1820 schliesst der Greis in den „Tag- und Jahresheften“ die Akten über den vor ihm Dahingeschwundenen. „Er war eine der tüchtigsten Persönlichkeiten, die man je gesehen, und an seinen Gesinnungen in höherem Betracht nichts auszusetzen.“

---

[1]) Johanna an Fichte, Leben I, 324, 325.
[2]) Schelling an Fichte am 24. Mai 1801. Leben II, 504 ff.
[3]) An J. v. Müller, 25. Jan. 1805.
[4]) Schriften zur Literatur. Jub.-Ausg. Bd. 37, S. 96.

Für Fichtes Weiterentwicklung war die Jenenser Katastrophe von grösster Bedeutung. Und dies in doppeltem Sinn. Der Philosoph hat sein Zeitalter von der schlimmsten Seite kennen gelernt. Fichte verkannt! Welche Erfahrung! Seine Verachtung der Menschen, seine Missstimmung namentlich gegen die wissenschaftliche Welt wächst ins Ungeheure. „Was hinter dem Rücken von mir geredet wird, das höre ich nicht. Dies ist die einzige Weise, um durch eine solche Lumpenwelt zu kommen" (an Johanna, 28. Okt. 1799). Im „Anti-Nicolai", in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" hat sich Fichte seinen Groll von der Seele geredet. Mit der Verachtung der gegenwärtigen wächst aber zugleich auch die Sehnsucht nach einer zukünftigen besseren Menschheit und das Verlangen, an ihrer Bildung mitzuarbeiten. In der „Bestimmung des Menschen" klingt diese neuerwachte Kultursehnsucht zum ersten Male an. Sie bleibt von nun an der Sinn all seines Strebens.

Und dann: das religiöse Problem hat sich ihm geklärt und dies wiederum im engsten Anschluss an persönlichste Jenenser Erfahrungen. Im Herbst 1799 zurückgezogen in Berlin lebend, dem Drang der Geschäfte, dem enggeistigen Kleinstadtleben enthoben, betrachtet er von einer höheren Warte die menschlichen Dinge. Wie lächerlich gering erscheinen sie da! Er erhebt sich zum Absoluten, zur Spinozistischen „species aeternitatis", und jeder niedrige Groll schwindet aus seinem grossen Herzen. „Ich habe bei der Ausarbeitung meiner gegenwärtigen Schrift (der „Bestimmung des Menschen") einen tieferen Blick in die Religion getan als noch je. Bei mir geht die Bewegung des Herzens nur aus vollkommener Klarheit hervor; es konnte nicht fehlen, dass die errungene Klarheit zugleich mein Herz ergriff" (an Johanna, 5. Nov. 1799). Und weiter: „Glaube mir, dass diese Stimmung an meiner unerschütterlichen Freudigkeit und an der Milde, womit ich die Ungerechtigkeit meiner Gegner ansehe, grossen Anteil hat. Ich glaube nicht, dass ich ohne diesen „fatalen Streit und ohne die bösen Folgen desselben jemals zu dieser klaren Einsicht und zu dieser Herzensstimmung gekommen wäre."

Und das Urteil der Geschichte? Zwei wahrhaft grosse Menschen, deren Seelen sich suchten und deren Lebenswege eng verflochten waren. Und die sich doch nicht vereinigen konnten nach dem schmerzlich-resignierten Geständnis Schillers, weil die hohe Weisheit, dass wahre Schätzung nicht ohne Schonung sein kann, so leicht im Lärm des Lebens verhallt.

Johannes Müller,

der Physiologe, in seinem Verhältnis zur Philosophie und in seiner Bedeutung für dieselbe.

Zugleich ein Beitrag zur Entwickelungsgeschichte des Neukantianismus.

Von Dr. Arthur Liebert.

Johannes Müller gehört in die Reihe jener grossen Naturforscher von Galilei bis Heinrich Hertz und Helmholtz, die nicht nur philosophisch geschult und orientiert war, sondern der die Philosophie zugleich wesentliche Förderung verdankt. Denn in den Voraussetzungen seiner naturwissenschaftlichen Forschungen sind nicht nur Momente philosophischer Natur mitenthalten, seine Forschungen erwachsen nicht nur auf dem Grunde einer bestimmten philosophischen Weltanschauung,[1]) und sie suchen in ihrer Weise dieselbe nicht nur wissenschaftlich zu sichern und zu begründen, sondern sie haben auch in bestimmender Form auf die Entwickelung der Philosophie eingewirkt.[2])

Wenn nun aus Müllers wissenschaftlicher Gesamtarbeit diese beiden Seiten herausgehoben werden sollen, so kann es sich hier nur um die Kennzeichnung der Hauptformen jener beiden Momente handeln. Unter Verzicht auf das Einzelne soll versucht werden,

---

[1]) Vgl. O. Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit, 3. Aufl. 1900. S. 161.

[2]) Schon äusserlich kommt M.'s Verhältnis zur Philosophie dadurch zum Ausdruck, dass er oft und ersichtlich gern philosophische Autoren zitiert, ferner in seine Schriften mehr oder minder umfangreiche Übersetzungen von Teilen philosophischer Werke einfügt. So enthält z. B. sein Handbuch, II, 543—548 eine von M. selber herrührende Übersetzung der Lehrsätze aus Spinozas: ‚Statik der Gemütsbewegungen" (Ethik, 3. Teil).

das philosophische Grundgerüst jener Arbeit in seiner prinzipiellen Bestimmtheit aufzudecken.[1]) —

I.

Die gleichsam elementarste Beziehung zwischen Müllers naturwissenschaftlicher Gesamtleistung und der Philosophie beruht auf der von ihm von Anfang an mit Nachdruck erhobenen Forderung, dass überhaupt zwischen Philosophie und positiver Forschung eine wechselseitige Verbindung zu herrschen habe. Dass sich dabei seine Gedanken in der Hauptsache auf die Naturwissenschaft im Allgemeinen, auf die Physiologie im Besonderen richteten, ist nur natürlich. Aber schon in der Aufstellung dieser von ihm auch tatsächlich berücksichtigten Forderung liegt ein sowohl in geschichtlicher als grundsätzlicher Hinsicht hohes Verdienst beschlossen.

Der Beginn von Müllers Studien stand unter dem Einfluss der spekulativen oder, wie er auch sagt, der mystischen Naturphilosophie, und zu ihr hat er trotz aller Polemik Zeit seines Lebens ein inneres Verhältnis behalten. Zudem bedeutete ihm seine spätere, aber nur relative Abwendung von ihr keineswegs eine Absage an die Philosophie überhaupt. Denn er sieht, dass, abgesehen von den Konstruktionen des spekulativen Denkens, im Begriff der Philosophie noch andere, noch theoretische und methodische Probleme enthalten sind, die einer wissenschaftlichen Behandlung durchaus fähig sind, die der Vertreter der positiven Forschung wohl zu beachten habe, und an

---

[1]) Wesentlich anders gerichtet ist die Arbeit von Karl Post, „Johannes Müllers Philosophische Anschauungen". Abhandlungen z. Philos. und ihrer Geschichte, herausgegeben von Benno Erdmann, Heft XXI, Halle 1905. P. will vornehmlich „das, was Müller an philosophisch Bedeutsamem als Sinnesphysiologe zu sagen hat", bringen (S. 7). — Aus der Literatur vgl. noch: Emil du Bois-Reymond, „Gedächtnisrede auf Johannes Müller". Gehalten in der öffentlichen Sitzung der Akademie der Wissenschaften am 8. Juli 1858; veröffentlicht in den Abhandlungen aus dem Jahre 1859, und Rudolf Virchow, „Johannes Müller", eine Gedächtnisrede, gehalten bei der Totenfeier am 24. Juli 1858 in der Aula der Universität zu Berlin. Berlin 1858. Beide Reden bieten nur gelegentliche und unzulängliche, ja oft schiefe Bemerkungen über Müllers philosophische Grundanschauungen. Nach vollendeter Drucklegung meines Aufsatzes ist eine neue Arbeit über Joh. Müller erschienen von P. Norbert Brühl, „Die spezifischen Sinnesenergien nach Joh. Müller im Lichte der Tatsachen", 1915, Druck und Verlag der Fuldaer Aktiendruckerei, die ich nicht mehr zu berücksichtigen vermochte. Aber wie schon ihr Titel zeigt und ein kurzer Einblick in die Arbeit selber bestätigte, verfolgt sie andere Tendenzen als mein Aufsatz; sie scheint sachlich der soeben genannten Arbeit von Post nahezustehen.

deren Lösung er tatkräftig mitwirken könne. Das ist der Standpunkt, von dem aus der erst Vierundzwanzigjährige seine akademische Laufbahn eröffnet. Am 19. Oktober 1824 hält er bei Gelegenheit seiner Habilitation in Bonn eine öffentliche Vorlesung unter dem Titel: „Von dem Bedürfnis der Physiologie nach einer philosophischen Naturbetrachtung“. Sie ist von programmatischer und grundsätzlicher Geltung für seine gesamte wissenschaftliche Arbeit.

Jenes Bedürfnis der Physiologie bezieht sich auf die Notwendigkeit ihrer Rechtfertigung als Wissenschaft. Und so wirft jene Vorlesung die prinzipielle, die erkenntnistheoretische Frage auf, ob denn die Physiologie dem Anspruch, der im Begriff der Wissenschaft steckt, genüge, ob sie Wissenschaft sei, oder welche allgemeinen Bedingungen erfüllt sein müssen, um jenem Anspruch zu genügen.

Für die Lösung dieser Frage wird ein Wissenschaftsbegriff zu Grunde gelegt, der mit dem der kritizistischen Philosophie im Prinzip übereinstimmt. Denn weder die formale Kombination leerer Verstandesbegriffe noch deren analytische Behandlung, noch die blosse Ansammlung und Aufhäufung empirischer Stoffmassen könne als wissenschaftliche Erkenntnis gelten. Diese ist lediglich da vorhanden, wo Denken und sinnliche Erfahrung systematisch verbunden werden. Die „Verbindung des Gedankens mit der Erfahrung“, so heisst es, „ist der höchste Zweck, welchen sich der Verfasser in seinen physiologischen Arbeiten vorgesteckt, und worin er die einzig wahre Methode, die Physiologie zu behandeln, erkennt.“ Und ganz im Sinne dieser grundsätzlichen Bestimmung stehen seiner epochemachenden Schrift: „Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes“ (1826) als Motto jene Worte Goethes voran, die als der prägnanteste Ausdruck des kritischen Wissenschaftsbegriffes gelten können:

Gehalt ohne Methode führt zur Schwärmerei,
Methode ohne Gehalt zum leeren Klügeln,
Stoff ohne Form zum beschwerlichen Wissen,
Form ohne Stoff zum hohlen Wähnen.
(Materialien zur Geschichte der Farbenlehre.)

Dieser Gedanke der notwendigen Verbindung von Form und Stoff, von Verstand und Erfahrung bleibt für Müllers ganze wissenschaftliche Tätigkeit massgebend. Weder stimmt er der rationalistisch-deduktiven noch der empiristisch-positivistisch-induktiven Auffassung zu. Nur durch die Verknüpfung des deduktiven mit dem induktiven Faktor komme eine wirklich fruchtbare und brauchbare Forschungsmethode zu Stande. „Die wichtigsten Wahrheiten in denselben

(sc. Naturwissenschaften) sind weder allein durch Zergliederung der Begriffe der Philosophie, noch allein durch blosses Erfahren gefunden worden, sondern durch eine denkende Erfahrung, welche das Wesentliche von dem Zufälligen in den Erfahrungen unterscheidet und dadurch Grundsätze findet, aus welchen viele Erfahrungen abgeleitet werden. Dies ist mehr als blosses Erfahren und wenn man will eine philosophische Erfahrung"[1])

Damit ist zugleich der Anteil der Philosophie oder des philosophischen Denkens an dem Zustandekommen der wissenschaftlichen Erkenntnis klargestellt und bestimmt. Das philosophische Denken bringt an den vielspältigen Erfahrungsstoff, es bringt an die Fülle und Verschiedenheit des Sinnlich-Einzelnen den Gesichtspunkt der Einheit, den Gedanken der Allgemeinheit heran. Seine Arbeit besteht in der Hervorbringung jener vereinheitlichenden Kategorien, wie Sein, Veränderung, Quantität, Qualität, Raum, Zeit, Materie, Geist usw.[2]) Dadurch trägt es dazu bei, dass der Stoff der Erfahrung begriffen, dass er erkannt wird. Aus der Betätigung der allgemeinen Verstandesbegriffe an dem Erfahrungsstoff erwächst allererst wirkliche Wissenschaft.

Doch soll dadurch der Philosophie keineswegs ein Primat über die Einzelwissenschaften zugesprochen werden. Das Verhältnis zwischen ihnen hat vielmehr den bereits erwähnten Charakter einer Wechselbeziehung, die für beide gleicherweise fruchtbar ist,[3]) zu tragen.

Diesen Gedanken betonte Müller zu einer Zeit, als die Verbindung zwischen jenen beiden Gebieten so gut wie ganz unterbrochen war, als beide ihre Wege unabhängig von einander zu gehen suchten. Und er hat durch den energischen Hinweis auf die Notwendigkeit jener Wechselbeziehung in einer bis jetzt noch nicht genügend gewürdigten Weise dazu beigetragen, dass die Philosophie, nach dem äusseren Zusammenbruch der konstruktiven Systeme, wieder im Sinne Kants den Anschluss an die Naturwissenschaften vollzog und, statt eine Metaphysik des Seins zu bieten, in der Folge die bedeutsame Wendung zur Theorie und Grundlegung der naturwissenschaftlichen Erkenntnis machte. Was Müller selber an Ansätzen zu einer solchen Grundlegung entwickelte, ist bestimmt durch den interessanten Versuch einer Verbindung der genetischen, d. h. entwickelungsgeschichtlichen Betrachtung der naturwissenschaftlichen Be-

---

[1]) Handbuch, II, (1840), S. 522.
[2]) Ebenda S. 522.
[3]) Handbuch II, S. 522.

griffe mit ihrer kritisch-prinzipiellen, die ihre Geltungsbedeutung ins Auge fasst.

Die Voraussetzung für jene Verbindung liegt offenbar in dem Bestreben, zwischen Nativismus und Empirismus zu vermitteln. Wenn er auch äusserlich und den Worten nach bisweilen nur für den Empirismus Partei zu nehmen scheint, besonders da, wo Bemerkungen höchster Anerkennung über Francis Bacon eingeflochten sind, so ist doch in Wirklichkeit seine Stellung vielmehr auf der Seite Kants. Was ihn vor der ausdrücklichen Zustimmung zu dessen Standpunkt abhält, ist wohl darin begründet, dass er von der damals üblichen Auffassung der Vernunftkritik abhängig war, also in dieser das Grundwerk des Rationalismus und Nativismus sah und das Apriori im Sinne des Angeborenseins deutete.

Tatsächlich ist Müller in umfangreicherem Masse Kantianer, als er selber wusste. Durch die Forderung, zwischen Philosophie und positiver Forschung habe eine ununterbrochene Wechselbeziehung zu walten, hat er einen Gedanken ausgesprochen, der die prinzipielle Voraussetzung und das Leitmotiv der späteren neuen kantischen Bewegung bildet. Für die Entwickelung dieser Richtung ist Müller nicht ohne Bedeutung. Man muss also seiner gedenken, wenn man an diejenigen philosophisch interessierten Naturforscher und naturwissenschaftlich interessierten Philosophen erinnert, die, sei es mittelbar oder unmittelbar, sei es bewusst oder unbewusst, jene Entwickelung mitanbahnten und in ihr tätig waren.

Ihr zuzurechnen aber ist er, abgesehen von dieser prinzipiellen Überlegung auch noch aus Umständen historischer Natur.

Bekanntlich wird zu den Begründern der neukantischen Bewegung ausser Schopenhauer, Weisse und Lotze, ausser Liebmann, Zeller und Kuno Fischer auch Hermann von Helmholtz gezählt und zwar zunächst auf Grund eines Vortrages, den er zum Besten des Kant-Denkmals im Februar 1855 in Königsberg hielt und der den Titel trägt: „Über das Sehen des Menschen". Im Anschluss an die durch ihn begründete psycho-physiologische Kantauffassung[1]) spricht er in diesem Vortrag von einer „Übereinstimmung zwischen den empirischen Tatsachen der Physiologie der Sinnesorgane mit der philosophischen Auffassung von Kant und auch Fichte". Wenn

---

[1]) Vgl. A. Riehl, Helmholtz in seinem Verhältnis zu Kant; Kantstudien IX, 1904, S. 261 ff.

es nun auch einem Helmholtz nicht unmöglich gewesen ist, von sich aus den Gedanken einer solchen Beziehung aufzustellen, so wird man trotzdem den Einfluss seines Lehrers Johannes Müller in dieser Hinsicht nicht ausser Acht lassen dürfen. Wohl war Helmholtz schon von Haus aus durch seinen Vater philosophisch, u. z. im Sinne Fichtes und Schellings, stark angeregt. Wohl vertieft er sich als Eleve des Friedrich-Wilhelm-Institutes in Berlin in seinem 2. Semester — es ist das Sommersemester 1839 — genauer in Kant, nachdem die vorangegangene Kant-Lektüre mehr den Charakter einer ersten Bekanntschaft und des bloss Gelegentlichen gehabt hatte. Zu gleicher Zeit aber hört er Physiologie bei Johannes Müller. Und wenn sich ihm die Ansicht aufdrängt, dass zwischen Müllers Lehre von der Subjektivität der Sinnesempfindungen und der Theorie Kants, vornehmlich wohl der in der transzendentalen Ästhetik als der Lehre von der „Subjektivität" der Anschauungsformen Raum und Zeit, eine grundsätzliche Übereinstimmung walte, so kann man daran denken, es sei Müller gewesen, der ihm jene Ansicht gleich zu Anfang seiner wissenschaftlichen Lebensarbeit vermittelte. Allerdings, ob diese Ansicht in dieser Form zu Recht besteht, und welches überhaupt das Verhältnis der physiologischen Beweisführung zu Kants Problemstellung und Methode ist, das ist eine Frage für sich.

Doch davon abgesehen, so besteht zwischen dem grossen Physiologen und dem grossen Kritizisten noch eine andere Beziehung positiver Natur. Sie zeigt sich in Müllers wiederholter Ablehnung der Metaphysik, in seiner anscheinend unbedingten Zurückweisung jeder angeblichen Erkenntnis des Absoluten und in seiner scheinbar entschiedenen Vertretung des Phänomenalismus. So erklärt er im Gegensatz zu der Behauptung einer adäquaten Erkenntnis der Dinge an sich: „Das Wissen dehnt sich nicht auf die absolute Erkenntnis des Wesens des Dinges aus und ist nur insofern absolut, insofern gewisse Schlussfolgen aus einem Grundsatz, sei er Thesis oder Erfahrungssatz, mit absoluter Notwendigkeit folgen, womit aber nur eine gewisse Reihe von Erscheinungen oder Verhältnissen aufgeklärt ist."[1]) Die Einschränkung der Erkenntnis auf das Reich der Erscheinungen gilt nicht minder wie für die Naturwissenschaften so auch für die Psychologie. „Die Erscheinungen der Seele werden erfahren, wie alle physischen

[1]) Handbuch II, S. 521.

Erscheinungen, und die Psychologie ist den Naturwissenschaften durchaus ähnlich, auch hier lässt sich das Geschehen so beobachten, dass eine Ableitung der Erscheinungen möglich ist, aber das Wesen der Seele bleibt immer verborgen."[2])

Und auch diese metaphysikfeindliche Haltung teilt Helmholtz mit seinem Lehrer. Aber gerade hier zeigt sich zwischen ihnen ein charakteristischer, aus der Verschiedenheit ihrer Persönlichkeit stammender Unterschied. Helmholtz bleibt Zeit seines Lebens der erklärte und überzeugte Gegner der Metaphysik; weder bewusst noch unbewusst macht er ihr irgendwelche Zugeständnisse. Bei Müller dagegen tritt an einem bestimmten Punkte in der Entwickelung seiner Anschauungen eine Preisgabe seines kritischen Empirismus ein; es drängt sich, wenngleich ihm selber durchaus unbewusst, eine dogmatische Metaphysik in handgreiflicher Form ans Licht. Davon wird an gegebener Stelle zu sprechen sein.

II.

Die bisherigen Ausführungen sind nämlich noch nicht bis zur tiefsten, zur grundlegend-entscheidenden Beziehung Müllers zur Philosophie vorgedrungen. Für diesen Zweck darf man nicht lediglich seine Zugehörigkeit zu den Grundgedanken des Kritizismus, man muss auch seine Stellung im Gesamtzusammenhang des deutschen Idealismus überhaupt ins Auge fassen. In Verbindung damit wird es möglich sein, die einzelwissenschaftlichen Leistungen Müllers und diejenigen besonderen Kreise zu berühren, die ihm Anregungen oder positive Förderungen verdanken.

Der tiefste, den deutschen Idealismus als solchen auszeichnende Gedanke besteht, so wird man formulieren dürfen, in dem Begriff der schöpferischen Spontaneität des Bewusstseins und damit in der Überzeugung von der grundlegenden, teleologischen Wirksamkeit der Vernunft. Das zeigt sich in der metaphysischen Ausprägung des Idealismus: die Realität selber, die Wirklichkeit wird von der Aktivität des Geistes abhängig gemacht; sie wird als eine Schöpfung dieser Aktivität aufgefasst und somit ihrer Substanz nach vergeistigt. Prinzipiell der gleiche Gedanke kommt in der kritischen Ausprägung des Idealismus zum Ausdruck: hier handelt es sich nicht um die Bestimmung der Realität als solcher, sondern um die der

---

[2]) Ebenda S. 522.

Erkenntnis der Realität; diese Erkenntnis wird nicht als ein auf mechanischem Wege, ohne die Arbeit des Bewusstseins zu Stande gekommenes Abbild, sie wird nicht als ein toter Abklatsch einer irgendwie transmentalen Wirklichkeit aufgefasst, sondern sie gilt als Schöpfung des Bewusstseins, als Produkt seiner synthetisierenden Spontaneität.

In der Entwickelung des deutschen Idealismus bewährt sich dieser aktivistisch-teleologische Grundgedanke als Fundamentalprinzip für die einzelnen philosophischen Disziplinen. Wir finden ihn in der Erkenntnistheorie als die Idee der synthetischen Einheit der Apperzeption, in der Psychologie als den Begriff der Apperzeption, im Gebiete der Ethik als Idee der Freiheit und endlich in der Naturphilosophie als Grundlage für die dynamische, energetische oder vitalistische Weltauffassung. Alle diese Bestimmungen sind Abzweigungen aus jenem Grundgedanken.

Und eben ihn vertritt auch Johannes Müller, und zwar aus tiefster Überzeugung und mit umfassender Begründung. Damit ordnet er sich dem Zusammenhang der idealistischen Philosophie deutlich ein. Es ist ihm gewiss, dass dem Geiste die „zeugende Urkraft“ zukommt; und er fügt dieser grundsätzlichen Bestimmung die Worte hinzu: „Diese Gewissheit liess einen unsterblichen Denker in seiner Weise sagen: Nicht die Gottheit denkt die Natur, die Gottheit — lebt die Natur, aber die Menschen denken sie.“ [1])

Diese idealistische Grundbestimmung entfaltet nun ihre Bedeutung auf drei verschiedenen Gebieten: In der Logik und Erkenntnistheorie; in der Physio-Psychologie und in der Naturphilosophie und Metaphysik.

1. Es wurde schon gezeigt, dass Müller keineswegs als extremer Empirist oder Sensualist zu bezeichnen ist. Es wurde der Anteil hervorgehoben, den nach ihm die dem Subjekt eigentümlichen Verstandesformen an dem Aufbau der Erkenntnis besitzen. Niemals haben wir es in der Erkenntnis mit der Empfindung rein als solcher zu tun: „Vorstellung und Urteil machen aus der einfachen Empfindung etwas ganz Anderes.“ [2]) Er erinnert oft und nachdrücklich daran, dass wir bei der Überlegung über den Charakter und Wert unserer Erkenntnis der „subjektiven Stellung“ nicht uneingedenk sein dürfen, wie es in der „Vergleichenden Physiologie

---

[1]) Von dem Bedürfnis etc. S. 19.

[2]) Handbuch, II, S. 258.

des Gesichtssinnes" heisst,[1]) die wir zu den Dingen einnehmen. Und gleichsam abschliessend kommt dieser subjektivistisch-aktivistische Gedanke zum Ausdruck in seiner grossen Physiologie: „Wir empfinden beständig uns selbst in dem Umgange mit der sinnlichen Aussenwelt und machen uns damit Vorstellungen von der Beschaffenheit der äusseren Gegenstände, welche eine relative Richtigkeit haben können, aber niemals die Natur der Körper selbst zu jener unmittelbaren Anschauung bringen, zu welcher die Zustände unserer Körperteile im Sensorium gelangen."[2]) Diese Betonung der Abhängigkeit der Erkenntnis der Dinge vom Subjekt, die auf seiner Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten ruht, zieht sich durch alle seine Werke. Und im Zusammenhang mit dieser Überzeugung von der subjektivistisch-aktivistischen Grundstellung des Subjekts zu den Dingen steht, was hier nur anhangsweise angeführt sein mag, dass nach ihm auch die Vorstellung der Realität der Aussenwelt im Menschen aus den Erlebnissen seines Zusammenstosses mit den Dingen und des Widerstandes, den diese uns entgegensetzen, entsteht.[3]) So befindet er sich in Übereinstimmung mit einer ganzen Gruppe von Philosophen von Maine de Biran bis auf Dilthey, die den Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und des Rechtes dieses Glaubens in der elementaren, schon von dem Kind im Mutterleib gemachten Erfahrung von Impuls und Widerstand erblicken.[4])

2. Ebenso kurz kann der Nachweis gefasst werden, dass Müller auch in der Physiologie und der, wie er meint, mit ihr in nächster Verbindung stehenden Psychologie grundsätzlich vom Subjekt ausgeht und die Untersuchung auf die subjektive Seite der betreffenden Erscheinungen einstellt. Er erklärt prinzipiell: „Die Methode, worin ich bei der Bearbeitung der Physiologie der Sinne die grösste Befriedigung und Gewähr gefunden habe, zeichnet sich von anderen dadurch aus, dass sie überall von subjektiven Gesichtsphaenomenen, welche hier die Urphaenomene sind, auszugehen sich bestrebet.[5]) Und dann weiter: „Die subjektiven Gesichtsphaenomene, die man mit Darwin, Scherffer und

[1]) Zur vergleichenden Physiologie S. 49f u. a. a. O.

[2]) Handbuch II, S. 258.

[3]) Handbuch II, 268ff.

[4]) Vgl. Frischeisen-Koehler, Wissenschaft und Wirklichkeit, 1912, S. 239 und 276f.

[5]) Zur vergl. Physiol. usw. S. Vf.

Buffon Gesichtstäuschungen und zufällige Farben zu nennen gewohnt war, werden zum endlichen Heil der Physiologie als Gesichtswahrheiten erkannt, und führten zu den wesentlichen, dem Sinne selbst einwohnenden Energien.“[1]) Und so sei noch die Anführung einer markanten Stelle gestattet, die seinen Standpunkt und auch die Quintessenz seiner Physiologie und Psychologie enthält. Sie steht in den klassischen Ausführungen, in denen er in seinem „Handbuch“ unter dem Titel: „Notwendige Vorbegriffe“ die Haupt- und Leitgedanken seiner Wissenschaft in gedrängter Form entwickelt hat, und die da lautet: „Ohne das lebendige Ohr gibt es in der Welt keinen Ton, sondern nur Schwingungen, ohne das lebendige Auge in der Welt kein Hell, keine Farbe, kein Dunkel, sondern nur die Oscillationen der imponderabeln Materie des Lichtes und ihren Mangel.“[2]) Das aber ist nur eine andere Formulierung jenes Wortes von Goethe: „Wär' nicht das Auge sonnenhaft, die Sonne könnt' es nie erblicken.“[3])

Doch die bis jetzt gegebene Bestimmung über die Voraussetzung und den Grundgedanken der Physiologie und Psychologie Müllers wäre unvollständig, und sie könnte zu einer falschen Auffassung führen, wenn nicht noch die Eigentümlichkeit der von ihm befolgten Methode angedeutet würde. Er ist ja nicht der Erste, der die Lehre von der Subjektivität der Sinnesempfindungen vertritt. In Demokrit und Empedokles, in Epikur, Descartes, Locke, Berkeley, Hume hat er seine Vorgänger. Neu aber und epochemachend ist die Art, wie er diese Lehre begründete, wie er sie methodisch durchführte. Erweist sie auch den subjektiven Charakter der

---

[1]) Ebenda, S. XV.

[2]) Handbuch II, 261. Den Sinn jener „Notwendigen Vorbegriffe“ bestimmt einmal in folgender trefflichen Formulierung Hermann Cohen: Ästhetik des reinen Gefühls I, S. 133f. Die notwendigen Vorbegriffe „bestehen in dem Grundgedanken, dass man das Bewusstsein nicht lediglich als Reaktion der Reize bestimmen darf; dass vielmehr die Disposition zu solcher Reaktion als Urbestand des Bewusstseins angenommen werden muss. — Die Disposition innerhalb des Nervensystems für die Aufnahme von Reizen muss als „Vorbegriff“ zugrunde gelegt werden, damit diese nicht als äussere Ursachen das Erste bleiben, sondern gleichsam nur eine Fortsetzung bilden.“

[3]) Überhaupt empfand und äusserte Müller für Goethe eine unendlich tiefe Verehrung; er sah in ihm das unerreichte Vorbild auf allen Gebieten, auch auf dem der Naturwissenschaften, und er bestrebte sich und glaubte, auf diesem ganz im Sinne Goethes tätig zu sein (vgl. oben S. 359).

Sinnesempfindungen, so ist sie ihrem Verfahren nach dennoch durchaus objektivistisch gefasst; d. h. sie ruht auf naturwissenschaftlicher, auf exakter, auf empirisch-positivistischer Grundlage. Physiologische und anatomische Untersuchungen werden in ihren Dienst gestellt. M. a. W.: Die Subjektivität der Sinnesempfindungen wird nicht auf dem unzuverlässigen Wege der Selbstbeobachtung festgestellt, sie wird vielmehr objektivistisch im Sinne der Naturwissenschaft begründet. Die Subjektivität der Empfindungen bedeutet das Wesensmerkmal dieser Erscheinungen. Subjektivismus bedeutet eine Methode zur Bestimmung eines Wesensmerkmals. Die Methode aber, nach der Müller vorging, ist objektivistisch, die natürlich ihren logischen Wert nicht dadurch einbüsst, dass sie auf das Subjekt angewendet wird. Durch diese objektivistische, naturwissenschaftliche Einstellung, die er schon in der 2. These seiner Dissertation (1822) durch die Worte: „Psychologus nemo nisi Physiologus" zum Ausdruck brachte, hat er in folgereicher Weise zu der Einführung des Experimentes in die Psychologie, das zur letzteren von der Sinnesphysiologie her eindrang, beigetragen. Er ist dadurch zum Vorgänger E. H. Webers, Fechners, Helmholtz's, Wundts u. a. geworden. „Die neuere Sinnesphysiologie von Joh. Müller und E. H. Weber an", so sagt Wilhelm Wundt, „hatte, von älteren Anfängen zu schweigen, die ersten wichtigen Schritte in der experimentellen Bearbeitung der Wahrnehmungsprobleme getan."[1])

3. Das dritte Gebiet, in dem Müllers philosophische Grundüberzeugungen zur Geltung kommen, ist die Metaphysik. Das mag zunächst befremdlich klingen. Denn wir sahen, wie bestimmt der Gedanke vertreten wurde, dass die Erkenntnis auf die Erscheinungswelt beschränkt sei, wie energisch die Spekulation aus der wissenschaftlichen Arbeit verwiesen und die Beachtung der Unterscheidung zwischen Empirie und Metaphysik gefordert wurde. Es ist im Sinne Kants, wenn davor gewarnt wird, die Grenzen der verschiedenen Wissenschaften nicht ineinander laufen zu lassen, weil sonst „keine derselben ihrer Natur nach gründlich abgehandelt werden kann."[2])

---

[1]) Wilh. Wundt, Psychologie. Festschrift für Kuno Fischer, 1904, I, S. 39.

[2]) Kant, Prolegomena § 1; vgl. Müller, Zur vergleichenden Physiologie, Vorwort S. XIX; Handbuch II, 509, 513, 559.

Diese prinzipielle Preisgabe der Metaphysik wird jedoch in doppelter Hinsicht nicht aufrecht erhalten. Erstens erhält diese schon dadurch eine nicht unwesentliche Rehabilitierung, dass ihr im „ausserwissenschaftlichen Leben" eine garnicht geringe Bedeutung und eine garnicht geringe Existenzberechtigung zuerkannt wird. So in einem interessanten, erst jüngst bekannt gewordenen Brief an Lotze (vom 12. Juli 1851).[1]) Hier weist er, allerdings mit ziemlicher Zurückhaltung, auf die Möglichkeit und auf die wissenschaftliche Berechtigung einer Betrachtungsweise hin, die der atomistisch-mechanistischen als der in den Naturwissenschaften fast allein anerkannten diametral gegenübersteht. Doch welches diese Betrachtungsweise ist, bleibt trotzdem insofern nicht unklar, als gesagt wird, dass zur Erkenntnis der Organismen oder, wie Müller gern sagt, der belebten und beseelten Wesen der Mechanismus unzulänglich sei.

Jener Brief ist ein Dankschreiben für die Zustellung von Lotzes: „Allgemeine Physiologie des körperlichen Lebens", jenes aufsehenerregenden Versuches, auch das Gebiet der Lebenserscheinungen dem mechanistischen Gesichtspunkt restlos zu unterstellen. In dem Briefe lässt Müller den Gegensatz nicht scharf hervortreten. Brauchte er es doch auch nicht. Denn seine Werke bekundeten schon mit hinlänglicher Deutlichkeit seinen von Lotze abweichenden Standpunkt, der also keineswegs auf das „ausserwissenschaftliche Leben" beschränkt war.

Damit ergibt sich der zweite Punkt in der Preisgabe des Phänomenalismus und Empirismus. Denn für die wissenschaftliche Bestimmung des Organischen bedient sich Müller einer Theorie, die in der von ihm verwendeten Gestalt unzweifelhaft metaphysischen Charakter trägt. Es ist das sein Vitalismus, sein teleologischer Energismus, es ist das die Hypostasierung des Begriffs der Lebenskraft zu einer metaphysischen Wesenheit.

Dass damit eine Abbiegung in die Metaphysik eintritt, entgeht ihm einfach, ihm, der doch ein so scharfes Auge für alle Hypostasierungen besitzt, der besonders Schellings Naturphilosophie so streng als Mystik beurteilt und verurteilt. Man könnte sagen, er ist noch nicht Kritizist genug, als dass sich nicht an einem unbewachten Punkte der sonst so sorglich bewachten Grenzen ein unwissenschaftlicher Einbruch vollzöge. Die sich leicht aufdrängende

---

[1]) Vgl. Max Wentscher, Lotze; 1. Bd. 1913, S. 367.

Frage, worin der metaphysische Einschlag, den seine Forschungen in sich tragen, begründet sei und woher er gespeist werde, soll alsbald beantwortet werden.

Zunächst aber: Eingeführt wurde die Lebenskraft, weil ihm ohne sie das Organische weder begreiflich noch existierbar schien. Der Organismus geht nicht auf in der Summe seiner physikalisch-chemischen Teile. Es muss noch ein Etwas, eben die Lebenskraft, hinzutreten, damit aus dem physikalisch-chemischen Aggregat ein lebendiges Ganze, ein Wirkungsganzes werde.[1])

Doch Geltung und Wirksamkeit der Lebenskraft sind nicht beschränkt auf die Konstituierung des Organischen. Erstens wird der Organismus kraft der in ihm wirksamen Lebensenergie zum Erzeugungsfaktor seiner Organe; er schafft den Mechanismus derselben und pflanzt ihn auch fort.[2]) Zweitens zeigt auch das Reich des Anorganischen, ja alles Seiende überhaupt die grundlegende Mitarbeit der Lebenskraft; das Dynamische ist überhaupt Voraussetzung aller mechanischen, aller chemischen Wirksamkeit.[3]) Es gibt, so heisst es einmal mit programmatischer Kürze, „überhaupt keine Materie, keinen Körper ohne Energie . . . Die Materie als Materie allein wirksam im Sinn des Materialismus ist durchaus unwahr."[4])

So wird für die grundsätzlich abgelehnte atomistisch-mechanistische Konstruktion der Materie und im Anschluss an Kants ‚Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft' die dynamische Theorie eingesetzt; d. h. als Komponenten der Materie werden zwei ursprüngliche Kräfte angenommen: Attraktionskraft und Repulsionskraft. Dass die materialistisch-mechanistische Auffassung der Seele dann als aussichtslos und unsinnig verworfen wird, ist folgerichtig und einleuchtend[5]). Vielmehr ist die Lebenskraft überall vorhanden und überall wirksam. Sie ist die Substanz des Universums.

Deshalb darf man in ihr auch nicht bloss bewussten, logisch arbeitenden Geist erblicken, „man darf ihre blind notwendige Tätigkeit mit keinem Begriffbilden vergleichen."[6]) So zieht Müller,

---

[1]) Handbuch I, S. 8 u. ö.

[2]) Handbuch II, S. 505.

[3]) Von dem Bedürfnis etc. S. 17.

[4]) Grundriss der Vorlesungen über die Physiologie, Bonn 1827, S. 66 f.

[5]) Ebenda S. 67; Handbuch II, S. 516, 517.

[6]) Handbuch II, S. 23.

in Übereinstimmung mit dem ihm wohl bekannten Leibniz, in das Reich des Geistigen auch das Un- und Unterbewusste mit hinein; sein Eintreten für den Gedanken der Lebenskraft lässt ihn sogar Worte nachdrücklicher Anerkennung für die damals arg verfehmte vitalistische Seelentheorie Ernst Stahls finden.

III.

Aus der universellen, ontologisch gemeinten Ansetzung der Lebenskraft ergeben sich vier grundsätzlich bedeutungsvolle Momente, die nicht nur für Müllers Wissenschaft, sondern auch für seine ganze Weltauffassung charakteristisch sind.

a) Die Unmöglichkeit, Geistiges, besonders Organisches, auf Materielles zurückzuführen und das Organische aus einer Kombination materieller Teile entstehen zu lassen, führt zur Abweisung der Theorie der Generatio aequivoca. Es waren damals, um das Stattfinden der Erzeugung des Lebens aus Materie darzutun, chemisch-physikalische Experimente unternommen worden. Müller weist darauf hin, dass ein solches Vorgehen „keine Gewissheit über nicht stattgefundene Täuschung“ einschliesse.[1]) Überhaupt: „Die Generatio aequivoca entrückt sich der exakten Forschung als ein Unerwiesenes und Unerweisliches.“[2]) „Wie zuerst die organischen Wesen entstanden sind, — — liegt ausser aller Erfahrung und Wissen.“[3]) Und auf dem aprioristisch-konstruktiven Wege lässt sich natürlich noch weniger etwas zu Gunsten der Generatio aequivoca ausmachen.[4])

b) Wenn überall, wo Körperliches vorhanden ist, auch Geistiges ist, dann kann von einer Lokalisation des Geistigen an einer bestimmten Stelle keine Rede sein. Aus diesem Grunde vertritt er in der Frage nach der Lokalisation der geistigen Tätigkeiten im Gehirn eine Anschauung, die man mit Fechner als synechologische bezeichnen kann. Weder hat sich Descartes' Behauptung, dass der Sitz der Seele in der Zirbeldrüse sei, noch irgend eine andere Lokalisationshypothese bestätigen lassen.[5]) Und so heisst es allgemein: „Es lässt sich keine Provinz des Gehirns nachweisen, worin das Gedächtnis, die Einbildungskraft usw. ihren Sitz hätten.“[6])

---

[1]) Handbuch I, S. 12.
[2]) Ebenda II, S. 506.
[3]) Ebenda I, S. 17.
[4]) Ebenda I, S. 17.
[5]) Handbuch, I, 731f.
[6]) Ebenda, S. 730; vgl. auch II, 516.

Auch noch andere Teile des Körpers als das Gehirn haben an dem psychischen Prinzip teil. Nur in dem Gehirn erscheint dieses Prinzip frei und tätig, „weil hier die Organisation zu allen seinen Bewegungen und Wirkungen auf die Kräfte anderer Teile, auf die motorischen Apparate und zur Aufnahme der Wirkungen der sensibeln Leiter ist.“[1])

c) Sieht man aber von der besonderen Fassung ab, die dem Verhältnis zwischen Physischem und Psychischem für das Reich der Organismen zu Teil wird, und fragt man nach der Bestimmung dieses Verhältnisses für die ganze Weite der Wirklichkeit, so stossen wir nun auf Johannes Müllers Weltanschauung. Diese ist weder Materialismus, da sie dem Geiste Autonomie und spontane Schöpfungskraft, noch Spiritualismus, da sie der Materie Selbständigkeit und Wirklichkeit zuerkennt. Begrifflich kämen vielmehr zwei andere, kompromisartige Weltanschauungen in Frage, die sowohl den Geist als auch die Materie als wirklich anerkennen, und die sich auch in der Geschichte der Philosophie oft gegenübergestanden, ja oft gekreuzt haben. Es sind das der psycho-physische Dualismus und der teleologische Pantheismus. Er will sich nun weder nur für die eine, noch nur für die andere Weltanschauung erklären;[2]) sondern es gilt ihm als Aufgabe, „die beiden Hypothesen durchzudenken, welche ausser dem Gebiete der erfahrungsmässigen Physiologie den Faden fortführen, wo er bei der empirisch-physiologischen Zergliederung notwendig abgebrochen wird.“[3])

d) Und doch bleibt er dieser Entscheidung nicht treu. Motive verschiedenster Natur machen ihn zum Anwalt einer zwischen Theismus und Pantheismus schwankenden, dem letzteren etwas mehr zuneigenden teleologischen Metaphysik. Johannes Müller ist im Grunde immer Entelechist, er ist Aristoteliker gewesen und geblieben, wie ihm überhaupt Aristoteles Zeit seines Lebens ein hochgeschätzter Führer war, dessen Formulierungen er sogar nicht selten verwendet hat.[4])

---

1) Handbuch I, S. 715; vgl. auch II, 507.

2) Handbuch II, 509 f.

3) Ebenda S. 513.

4) Vgl. Otto Willmann, Gesch. d. Idealismus III, 1897, S. 904—906. Müllers Aristotelismus war sogar vielleicht nicht ohne Einfluss auf die Wiederbelebung der Aristoteles-Studien durch Adolf Trendelenburg, seit 1833 Müllers Kollege in Berlin. — Seiner Schrift: „Über die phantastischen Gesichtserscheinungen“ hat M. eine Übersetzung der „physiologischen Urkunde“, d. h. der Schrift des Aristoteles: „Über den Traum“ angehängt.

Das Charakteristische jener teleologischen Metaphysik besteht nun darin, dass die Zweckideen nicht allein als causae finales, sondern geradezu als causae efficientes aufgefasst werden. Der Bildung der organischen Wesen, wie der aller Wirklichkeit liegt „ein vernünftiger Schöpfungsplan“ zu Grunde, der zu seiner Verwirklichung sich der „vernünftigen Schöpfungskraft“ bedient. In der Idee dieses Schöpfungsplanes ist die Idee des Ganzen enthalten, aus dem die einzelnen Teile der Wirklichkeit hervorgehen. Es ist ein weiterer, folgerichtiger Zug seines Aristotelismus, dass das Ganze als idealiter et formaliter vor den Teilen seiend gilt, und dass es diese, im Sinne ihrer Einstimmigkeit mit sich, hervorbringt.[1]) — —

Diese Metaphysik nun ist es, in der nicht nur Müllers wissenschaftliche Arbeit, sondern in der überhaupt sein ganzes intellektuelles Dasein den eigentlichen Halt und die jenseits aller theoretischen Begründbarkeit liegende Gewähr besitzt. Dass er sich durch sie mit der Naturphilosophie der Romantik berührt, leuchtet ohne weiteres ein. Bewusst waren ihm nur die Beziehungen zu Giordano Bruno[2]) und Leibniz. Aufs deutlichste aber tritt ihre Abhängigkeit von der ihm von Jugend an vertrauten Entelechienlehre des Aristoteles hervor. Hatte er doch in seiner Vaterstadt Coblenz von 1810—1818 das (später zum humanistischen Gymnasium umgewandelte) Jesuitenkollegium besucht, wo er neben Plato, dessen ‚Timaios‘ er besonders oft nennt, hauptsächlich Aristoteles kennen gelernt hatte.

Um die Beziehungen zur peripatetischen Philosophie aufrecht zu erhalten, kam hinzu, dass Müller Zeit seines Lebens ein inniges Verhältnis zu seiner Kirche, der katholischen, bewahrte. Rang er doch noch beim Beginn seiner physiologisch-anatomischen Studien in Bonn (1819) mit dem alten Jugendgedanken, katholischer Geistlicher zu werden.[3]) Und ist doch Aristoteles für

---

[1]) besonders Handbuch I, S. 17ff.: „Wesen der lebendigen Organisation“.

[2]) Schon die Dissertation trug als Motto in italienischer Sprache ein Wort aus Brunos auch später mehrfach angeführten Schrift: De la causa, principio ed uno (neue italien. Ausgabe, Bari 1907, I, S. 181).

[3]) Du Bois-Reymond, Gedächtnisrede. S. 32. Fast allsonntäglich nahm M. an dem katholischen Gottesdienst teil; später, als er in Berlin war, an dem in der St. Hedwigs-Kirche. Überhaupt hat Müller in seinem Habitus als Mensch und Persönlichkeit so manchen eindrucksvollen und charakteristisch ausgeprägten Zug. Darüber sei ein Wort gestattet. Ausser seiner wissenschaftlichen Arbeit kannte er in der Hauptsache nur das Leben

die katholische Kirche der Philosoph, mit dem Worte Dantes „der Meister derer, die da wissen.“[1])

Den tiefsten Grund nun, aus dem alle diese Momente hervorgingen, bildet sicherlich die starke religiöse, sogar leicht mystisch gefärbte und grüblerische Gemütsstimmung, die ihm neben seinem scharfen, kritisch-empirischen Geiste eigen war. Sie ist es, die seine Gedanken über den Kreis der empirischen und analytischen Arbeit hinaus- und in das Gebiet der Metaphysik hineinführten. Sie ist es, die ihn seine — im ersten Teile dieser Ausführungen behandelte — theoretische Beziehung zur wissenschaftlichen Philosophie ergänzen liess durch die Herausbildung eines übertheoretischen, auf Gefühlsmomenten ruhenden Verhältnisses zur Philosophie als Weltanschauung.

Diese Verbindung von kritischem Empirismus und religiös verankerter und religiös bestimmter teleologischer Metaphysik erinnert in gewissem Sinne an eine andere grosse Forscherpersönlichkeit, an Isaac Newton, doch mit dem Unterschied, dass dieser nüchterner und rationalistischer erscheint als unser Johannes Müller,

---

in dem Kreise seiner durch herzliche Liebe und treues Zusammenhalten miteinander verbundenen Familie. Eine Rolle in der grossen Welt zu spielen, lag diesem ernsten, sachlich denkenden Manne nicht. Von den offiziellen und repräsentativen Verpflichtungen nahm er nur das Notwendige auf sich. Damit steht in Zusammenhang, dass es für den Aussenstehenden und Fremden verhältnismässig schwer war, an ihn heranzukommen und mit ihm in nähere Beziehung zu treten. In seinem Wesen verbindet sich Weichheit, liebevolle Milde und Nachsicht, Zartheit und eine tiefe Neigung zu träumerischem Insichgekehrtsein, wo es sich um menschlich-persönliche Dinge und um Fragen des Gemütslebens handelt, mit männlicher Entschiedenheit der Stellungnahme und des Urteils, rücksichtsloser Offenheit und Klarheit im Denken und Schreiben, sobald er seiner wissenschaftlichen Arbeit oblag. Gehörte sein Gemüt seiner Familie und seiner Religion, so gehörte sein Verstand mit staunenerregender Ausschliesslichkeit seiner Wissenschaft. Galt es in dieser einen Schritt, und sei es der winzigste, vorwärtszukommen, galt es beispielsweise, eine neu aufgefundene, bis dahin unbekannte Fischart zu bestimmen und zu klassifizieren, dann gab er sich dieser Arbeit hin mit einer Intensität und Einseitigkeit, die nicht selten in nahezu bizarrer Form auftrat. Aber diese Einseitigkeit war doch nur ein Zeugnis und ein Ausdruck für die Grösse und Kraft seines Geistes; und so bildet sie eine wichtige psychologische Voraussetzung für seine epochemachenden Leistungen.

[1]) Dante, Divina Commedia, Inferno IV, 131.

in dem bei aller genialen Intellektualität doch ein mystischer Schwung und eine viel ausgesprochenere metaphysische Neigung wirksam sind. — —

Muss man also auch zugeben, dass durch die Einführung spekulativer Momente, wie die der „vernünftigen Schöpfungskraft“ als wirkender Ursache, in die Wissenschaft, deren Grundlegung getrübt und deren unzweideutige methodische, nach einem Prinzip sich vollziehende Durchführung gefährdet wird, so soll damit über die Teleologie als solche nicht das Urteil gesprochen sein. Denn trotz der Geringschätzung, die dem Zweckbegriff lange Zeit sowohl von der Naturwissenschaft als von der Philosophie zu Teil wurde, zeigt, abgesehen von systematischen Erwägungen, schon die geschichtliche Entwickelung eine entschiedene Wendung zur Wiederaufnahme dieses Begriffes unter die wissenschaftlich gültigen Arbeitsmittel. Von den verschiedensten Seiten her und mit den verschiedensten Begründungen erfolgen Nachweise für seine prinzipielle Unentbehrlichkeit.[1]) So darf man es keinen grundsätzlichen Fehler heissen, dass auch Müller jenen Begriff beibehalten und verwendet hat. Ruht doch sogar in dieser Verwendung unter bestimmtem Gesichtspunkt ein berechtigtes Moment, an das die modernen Theorien anknüpfen können. Der Fehler bestand nicht darin, dass er jenen Begriff überhaupt gebrauchte, sondern, dass er ihn in dinghaftem, substantialistischem Sinne gebrauchte. Verwendet man ihn in dieser Weise, dann tritt ein Rückfall in vorkantische, ja, denkt man an den Zweckbegriff im Besonderen, in vorspinozistische, in mittelalterliche Metaphysik ein. Dagegen bleibt kein Bedenken gegenüber seiner rein methodisch-kritischen Verwendung, d. h. gegenüber seiner Auffassung und Benutzung als heuristische Forschungsmaxime und regulativer Gesichtspunkt für die Erkenntnis, im besonderen für die wissenschaftliche Ermöglichung der Biologie.[2]) Damit ist gesagt, dass die alte Metaphysik des Zweckbegriffs ins Transzendentale, ins Kritische umgeschrieben werden muss.[3]) Dann wird sich der wissen-

---

[1]) Vgl. Bruno Bauch, Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften, 1911, S. 168ff. und Arthur Liebert, Das Problem der Geltung, 1914, S. 157ff. u. ö.

[2]) Vgl. Bauch, am angegebenen Orte.

[3]) Ein solches ‹Umgeschriebenwerden› empfahl und forderte inbezug auf Hegels Philosophie Rudolf Haym, Hegel und seine Zeit, Berlin 1857, S. 468.

schaftliche Wahrheitsgehalt, der in Müllers Teleologie vorhanden ist, in seiner Fruchtbarkeit klar herausstellen.

Das aber bedeutet schliesslich nichts Anderes als die Forderung, auf die Entscheidungen zurückzugreifen, die Kant im Schlussteil seiner „Kritik der Urteilskraft" geboten hat. So führt der Weg von der dogmatischen, von der metaphysisch gemeinten Teleologie fort und hin zur kritischen Auffassung des Zweckbegriffes. Und Johannes Müller reiht sich mit ihm in einem noch tieferen Sinne, als oben ausgeführt wurde, in den Zusammenhang und in den Fortschritt der modernen Philosophie ein; seine Lebensarbeit bekommt eine neue Bedeutung auch für diejenigen Probleme, die uns heute bewegen und beschäftigen.

Der Begriff der Zeit.

Eine Untersuchung aus der Schlacht bei Arras
von Hellmuth Falkenfeld.

Die Philosophie ist die Wissenschaft, die die Dinge gegen den Hintergrund der Ewigkeit hält, um sie zu messen. Der Krieger ist der Mensch, dessen lebendige Handlungen den Tod zum steten sichtbaren und unsichtbaren Zielpunkt haben. So ist es klar, dass der Krieg eine der fruchtbarsten Stoffquellen für philosophische Erkenntnisse bedeutet. Der Philosoph wie der Krieger stehen beide unter dem Damoklesschwert der Ewigkeit. Der eine handelt und leidet im Angesicht des Todes — der Krieger — der andere zieht aus Taten und Leiden vor dem Tode die Erkenntnisse, die Spinoza als Erkenntnisse sub specie aeternitatis bezeichnet. So ist in gewisser Hinsicht das Schlachtgetöse sogar die empirische Vorbedingung zum philosophischen Gedanken. Die Philosophie muss aus dem Leben kommen, sagen die einen, die Philosophie muss aus selbstherrlicher Höhe ihrer Begriffe zum Leben hinabsteigen, sagen die andern. Hier haben wir den Ausgleich: Die Philosophie entsteht da, wo Tod und Leben sich streiten, der philosophische Gedanke ist der elektrische Funke, den die Berührung der Ströme Tod und Leben erzeugt.

Im gegenwärtigen Kriege aber ist der philosophische Gedanke noch viel mehr. Er ist die einzige Möglichkeit, den beiden korrumpierenden Folgen zu entgehen, die die moderne Schlacht im einzelnen auslöst. Diese beiden Folgen sind: Abstumpfung und Überreizung. Der Stumpfsinnige sieht und empfindet zu wenig, der Überreizte zu viel. Stumpfsinn und Wahnsinn, Unter- und Überreizung sind nun aber beides Erscheinungen lediglich empirischer Natur, entstanden und hervorgegangen lediglich auf dem Erlebensfeld des empirischen Bewusstseins. Dieser Krieg zeigt — und wenn ich nach Hause komme, hoffe ich, das nachdrücklicher zu erweisen — dass der blos empirische Mensch, der an die Dinge hingegebene Mensch den Krieg nie richtig erlebt, geschweige denn

überwindet: Er unterliegt entweder der Überreizung, die in ihrer krassesten Form Wahnsinn heisst — und das, wenn seine Nerven zu zerreissen drohen, zu dünn werden — oder der Unterreizung, dem Stumpfsinn — das, wenn seine Nerven gleichsam zu dick, unempfindlich werden. Der philosophische Gedanke aber entsteht ganz jenseits dieser beiden Möglichkeiten, er ist das Aufhören aller Reizbarkeit, er ist nicht im Nervensystem entstanden, darum auch unterliegt er nicht den Schwankungen des Nervösen, der Unter- und Überreizung.

Ich versuche, diese allgemeine Erörterung auf die konkrete Sachlage anzuwenden. Im Abschnitt Arras — Lorettohöhe herrscht ein Artilleriekampf von unbeschreiblicher Wut. Die französischen Geschütze schweigen auch nachts nicht eine Minute. In der Art, wie die Franzosen uns beschiessen, suchen wir eine gewisse Regelmässigkeit. Das Feuer konzentriert sich zunächst auf den Schützengraben. Dann kommt die erste, dann die zweite, dann die dritte Artillerielinie heran. Dass wir eine Regel, einen Rythmus suchen in der Art, wie wir beschossen werden, kündigt schon an, dass wir nicht gewillt sind, blos passiv das feindliche Trommelfeuer zu ertragen. Blosse Passivität ist Aufhören des Lebens. Zum Erleiden aber gehört noch Leben. Die Erschütterung unserer Sinnesorgane, die durch die Einschläge zum vibrieren gebracht werden, sind der Erlebens*stoff*; die Einteilung, die Pulsschläge, die Regelmässigkeit der Aufeinanderfolge die Erlebens*form*.

Die Zeit dehnt sich, wie man zu sagen pflegt, in solchen Minuten zu Monaten und Jahren. Das bedeutet für uns: Wir sind ganz dem Erlebens*stoff* hingegeben, und die Form geben nicht *wir* als Individuen diesem Stoff, sondern sie kommt von aussen, sie wird uns von der Abfolge der feindlichen Geschosse auferlegt. Diesen Fall können wir noch deutlicher so erörtern: zum Erleben jeder Art (auch der niedersten) gehört zweierlei: der Stoff und die Form, das eine, was sich unfreiwillig in unsern Nervengängen abspielt, und das andere — nennen wir es ruhig etwas pathetisch-kantisch: Form; — was diesen unfreiwilligen Nervenstoff zu *unserm* Erlebnis macht. Zu diesem zweiten gehört ersichtlich ein, wenn auch noch so geringes Mass von Tätigkeit, Spontaneität, Aktivität, — die zum Beispiel dem Träumenden fehlt. (Der Träumende hat tatsächlich *blos* den Stoff und garnicht die Form des Erlebnisses). Das Überwiegen des Stoffes im Erlebensganzen bezeichnet das Mass des Leidens. Saugt der Stoff die Form gänzlich auf, so ist

von einem erlebenden Bewusstsein nicht mehr eigentlich die Rede. Hier fängt, je nach der Art der Über- und Unterreiztheit, der Wahnsinn oder der Blödsinn an.

Also auch das Leiden erfordert eine Aktivität, eine Form, mit der dem blos in Eindrücken sich aufdrängenden Stoff aktiv entgegen getreten wird. Dies wird nun wichtig für den Begriff, den wir hier beschreiben wollen, und der in der modernsten Philosophie eine bedeutende Rolle spielt: für den Begriff der Zeit.

Wir wissen schon lange, dass die Zeit kein gleichgültiger Behälter ist, in dem sich unterschiedslos der Wachstumsprozess der Pflanzen, der Nahrungsprozess der Tiere, der Lebensprozess der Menschen in demselben Tempo des Nacheinander vollziehen. Es gibt nicht eine, es gibt verschiedene Arten von Zeit. Wieviel Gesichter aber die Zeit aufsetzen kann, das lehrt wiederum erst der Krieg.

Wir greifen wieder auf unser Beispiel zurück. Das Ertragen des feindlichen Feuers erfordert zunächst Zeit. Ich setze voraus, wir befinden uns im Schützengraben, und der Moment, wo Handgranate und Bajonett in Wirkung treten können, ist noch nicht gekommen. Was hat der Begriff „Zeit“ hier für einen Sinn? Man sagt, in solchen Augenblicken dehnt sich die Sekunde zur Ewigkeit. Das bedeutet, dass die Zeit über den Menschen hinauswächst, dass sie sein Herr wird, — der Mensch ist abhängig von ihr, sein ganzes Dasein ist nichts als eine einzige Frage an die Zeit, an jeden Punkt der Zeit: Was bringt mir die nächste Sekunde? Bergson hat den Begriff der schöpferischen Zeit geprägt. Die Zeit, sagt er, ist nicht ein Abrollen des Lebens, sondern ein Hinaufrollen, Hinaufsteigen des Lebens, nicht ein Sich-Erschöpfen, sondern eine stete Neuschöpfung des Seins aus sich selbst. In unserem Fall haben wir die genaue Umkehrung dieses Begriffs, hier ist die Zeit das Unschöpferische, Leere, Inhaltlose. Die Zeit erscheint darum so lang, weil der Mensch in ihr keine Erlebnisformen, aus ihr keine Inhalte von sich aus schaffen kann. Der Mensch, in dem Reichtum seiner Gefühle, dem Adel seiner Geistigkeit, der Herrlichkeit seiner übersinnlichen Natur ist nichts als ein winziger Punkt, der erwartet, wie er in dem nächsten Augenblick der Zeit aussehen wird. Das Individuum, begabt, zu denken, zu fühlen, zu erleben, d. h. die Zeit selbständig zu formen, ist nichts als ein Geschöpf, ein Sklave der Zeit. Hier liegt der metaphysische Grund für das Unmenschliche, Unwürdige und Qualvolle aller Zustände,

in denen wir nur auf die Inhalte der nächsten Sekunde warten: Das Individuum, bestimmt, Gestalter der Zeit zu sein, wird ihr allerletzter Knecht.

Erkenntnistheoretisch ist uns damit folgendes gewonnen: die Zeit dauert uns umso länger, je weniger wir sie mit eigenen Inhalten, Gefühlen, Gedanken füllen können. Diese leere Zeit, die in friedlicheren Regionen Langeweile genannt wird, ist die Zeit ohne das Individuum, ohne das formende Leben und Erleben des individuellen Menschen: Ist aber die Langeweile nur eine relativ harmlose Spiegelung dieser leeren individualitätslosen Zeit, so erleben wir in unserem Fall ihre schrecklichste Aeusserung. Ich glaube, dass man das Wesen der Angst nur mit Hilfe des Begriffs der leer gewordenen Zeit richtig verstehen kann. Dabei rede ich nicht etwa von der Furcht, die meist Furcht vor dem Tode, oder vor dem Verwundetwerden ist, und aus der schliesslich die Feigheit entspringen kann. Ich rede von der Angst, dem Eingeengtsein des Bewusstseins auf den nächsten Zeitstrich.

Ist die Furcht nur aus der Rücksicht auf das Lebendige zu verstehen, so hat die Angst sozusagen einen metaphysisch tieferen Sinn. In der Angst schwindet der Mensch als Individualität völlig zusammen, in der Angst hört das Ich auf, Ich zu sein, die Angst ist der Schwindsuchtszustand, von dem das Individuum befallen wird, wenn es aufhört, Zeit zu erfüllen, und in den Bereich der leeren Zeit eintritt.

Darum gibt es ästhetisch im ganzen Bereich des Krieges nichts Niederdrückenderes, als den Ausdruck der wahren Angst auf einem Menschenantlitz. In der Angst sinkt der Mensch unter das Tier hinab, da ja das Tier keine Zeit mit Erlebnissen erfüllen kann, also auch umgekehrt nicht einer leeren, individuell unerfüllten Zeit gegenüberstehen kann. Während Furcht mehr oder weniger ein Zustand physischer Uebelkeit ist, ist der Charakter der Angst mehr noch metaphysisch denn physisch. Furcht haben die, die um ihre Leiblichkeit besorgt sind, Angst aber befällt auch die Tapfersten, Unbesorgtesten, denn die Angst ist die Sorge um die Erhaltung des Ich. Man stelle sich einen Menschen vor, der die Grenzenlosigkeit des Raumes jenseits unseres Sonnensystems bis in alle Endlosigkeiten hinein mit Augen geschaut hat, — er wird erzählen können, was Angst bedeutet. Denn angesichts der absoluten Grenzenlosigkeit der unendlichen Raumesleere wird ihm sein zeiterfüllendes Ich zusammengeschrumpft sein zu einem unpersönlichen Raumpunkte,

der nicht sich selbst bestimmt, sondern von den Punkten vor und nach ihm bestimmt wird.

Man hat es oft erlebt, dass Soldaten, die unverwundet im Feuer die schrecklichsten Seelenqualen erduldeten, eine Verwundung wie eine Befreiung oder Erleichterung empfanden. Dieser Fall spricht durchaus die Sprache unserer Erörterungen. Der Verwundete kann wohl noch Furcht haben, Furcht um die Erhaltung seines Körpers, aber in dieser Furcht hat er doch zugleich einen Teil seines Ich wieder erwischt, das in der Angst völlig hinzuschwinden drohte. Der Verwundete, der um seine Wunden fürchtet, hat wenigstens ein Erlebnis, mit dem er die Zeit füllen kann: eben seine Verwundung, — der unverwundete Angstbetroffene dagegen hat überhaupt keinen Inhalt, mit dem er sich erfüllen kann, er ist ohne Gnade und Barmherzigkeit der vollkommen leeren Zeit ausgeliefert.

Dieser metaphysische Schrecken des Krieges ist bis jetzt noch nie richtig gewürdigt worden. Angesichts der empirischen Fülle der Minen, Handgranaten, Feuerspeier hat man die Hauptleiden des modernen Krieges im Physischen gesucht. Aber man hat, wie so oft, die Sachlage ohne Ansehen des Individuums betrachtet. Die Frage muss lauten: Welches ist das Erlebnis des Individuums? Wir orientieren das Erlebnis am Begriff der Zeit und kommen so zu der Ansicht, dass der schrecklichste Schrecken notwendig da liegt, wo den Menschen die Zeit verschlingt, wo er also nicht mehr in die Zeit hineinlebt und erlebt, sondern wo die Zeit, ihn um sein Ich betrügend, an ihm zehrt und ihm die Lebenskräfte aussaugt.

Nachdem wir die fatalste Kehrseite des Begriffs der spezifisch-menschlichen Zeit an unseren Kriegsbeispielen erläutert haben, werden wir gleichsam auch ihre echten, guten Seiten zu erkennen wissen. Die Zeit ist nicht, wie Bergson mit seiner durée will, schlechthin schöpferisch, sondern nur die Zeit, die von einem Menschenerlebnis erfüllt wird, ist eine wahrhaft schöpferische Zeit. In der animalischen untermenschlichen Natur ist die Zeit nur ein Nacheinander, das aus den Veränderungen im Raume kenntlich wird. Der Mensch hat die eigentlich zeitliche, schöpferische Zeit, er hebt die Zeit von der Stufe des Räumlichen auf ihre eigentliche Höhe, er macht das ichlose Nacheinander zum icherfüllten Ineinander.

Diese Zeit ist die eigentliche menschliche Zeit, die fruchtbare, schöpferische, in der der Mensch seine Empfindungen zu Gefühlen, seine Vorstellungen zu Gedanken formt. In jener leeren Zeit — jener Zeit, die am tiefsten durch die menschliche Angst gekennzeichnet wird — zerfällt der Mensch zum blossen Stoff der Zeit. Das menschliche Ich, — dies will ich in andern Zusammenhängen einmal dartun — bewährt sich in der beständigen Formung des Stoffes, den es an seinem Umkreis erlebt. Betrachten wir den Menschen nicht als Ich, sondern als animalisches Lebewesen, so stellt er ein Nacheinander von Empfindungen, Reizen und Vorstellungen dar. Diese Empfindungen, zunächst rein peripherisch entstanden, so zu formen, dass sie mein Gefühl werden, — diese Vorstellungen, ebenso in blossem Nacheinander der peripheren Nerven entstanden, so zu gestalten, dass sie mein Gedanke werden, — das ist die eigentliche Aufgabe, das eigentliche Wesen des menschlichen Ich. Dies formende Ich, das eben nur Ich ist, soweit es formt, ist aber nur in der schöpferischen Zeit existenzfähig. In der Zeit, die blos räumliches Nacheinander ist, kann ersichtlich dies Ich noch nicht existieren. Nennen wir die unschöpferische ichlose Zeit den animalischen Prozess, die schöpferische Zeit dagegen die eigentlich individuelle Zeit, — so können wir nun unseren Fall unter dem Aspekt eines neuen Problems betrachten: der Krieg gefährdet nicht bloss das Leben, er gefährdet in einem sehr wörtlichen Sinne auch das Ich, denn er treibt den Menschen von der Stufe der schöpferischen Zeit auf die des animalischen Prozesses herab, auf der kein Ich existieren kann, sondern auf der nur das indifferente Sich- ablösen verschiedener Empfindungen und Vorstellungen herrscht. Dies erklärt nun auch von neuem den häufigen Ausbruch von Wahnsinn und Stumpfsinn, die beide in dem oben angedeuteten Sinne ein Auseinanderfallen des formenden Ich in seine stofflichen Bestandteile bedeuten. Der Krieg ist ein Vernichter des Ich, nur die stärksten Ich- Substanzen können sich ihm gegenüber behaupten.

Es liegt eine merkwürdige Parallele darin, dass der Krieg ebenso im Seelischen wie im Leiblichen alle Formen zerbricht und alles in Stoffe auflöst. Wie die Granaten den festgefügtesten Unterstand in Trümmer verwandeln, so verwandelt der seelische Schrecken des Krieges, die leere Zeit, die Form des Ich-Gefüges in das Nebeneinander seiner Elemente.

Und so wird es nach dem Kriege ebenso einen Wiederaufbau

des Physischen, wie eine Renaissance der Seele geben müssen. Wie diese aussehen mag, können wir von unserem Zeitbegriff ausgehend, vielleicht jetzt schon sagen: Die, die mit wachem Geiste und Kulturbewusstsein den Schrecken der leeren Zeit preisgegeben waren, werden zu einer neuen Erfüllung der Zeit streben, in der das Individuum ebenso aktiv und formend sich bewährt, wie es in der leeren Zeit hilflos und ohnmächtig war. Nicht umsonst erinnerten wir uns in Stunden qualvollsten Ausgeliefertseins an den Schöpfer der Zauberflöte, um nicht zu wissen, dass es eine neue Musik sein wird, die sich schöpferisch über dem Abgrund der leeren Zeit breiten wird, die für die Seele aufbauen wird, was jene in ihr zerstört hat.

Die Einschläge der Granaten, das Krachen der Brennzünder in ihrem nicht von uns aus gewollten Rhythmus waren das Gesetz, die Ordnung, die den Stoff unserer Sinne von aussen uns einteilte. Man redet von einer Musik der Schlachten und ahnt nicht, welche Ironie darin liegt, etwas als Musik zu bezeichnen, dessen Rhythmus nicht von der schöpferischen Seele erzeugt ist, sondern grade im Gegenteil die Seele aus ihren schöpferischen Regionen in die leere Zeit hinuntertreibt. Die eigentliche Musik des schöpferischen Individuums hat den Rhythmus, mit dem unsere Seele in der schöpferischen Zeit, in der Zeit, die Geschichte ist, sich bewegt. Dort werden wir vom Rhythmus schütternd getrieben, hier erschafft ihn — wenn auch noch so unbewusst — unsere Seele selbst.

Man könnte auch in einer Untersuchung über die Zahl in der Musik dasselbe mit anderen Worten aussprechen. Das blosse Hinhorchen auf die Vorgänge der Schlacht führt uns zu dem Begriff der toten Zahl. Wir zählen die Schüsse, um sie überhaupt zeitlich bewältigen zu können, wir zählen sie, um sie nicht endlos dauernd erscheinen zu lassen. Das Zählen der Schüsse ist der einzige Widerstand, den wir leisten, um uns gegen die Leere der Zeit zu wehren. In der Musik dagegen herrscht das Prinzip der lebendigen Zahl, d. h. die Zahl wird nicht mehr als bloss einteilende Zahl gespürt, sondern sie ist aufgegangen in dem Zusammenhang der Melodie, dem Zusammenklang der Harmonie. Die Zahl ist nicht mehr isoliert und darum tot, sondern sie lebt von und mit dem Leben anderer Zahlen. In dem Verhältnis der Quinte 2 : 3 ist 2 nur für 3, 3 nur für 2 da. Metaphysisch nun hat dies folgenden Sinn: Wo die Zahlen in ihre tote einteilende Starrheit und Isoliertheit zurückfallen, wie beim Zählen der Einschläge

während der Schlacht, da rühren sie bloss an den Stoff des Ich, noch nicht an das eigentliche Ich selbst, das Form und formend ist. Wo aber die Zahlen selbst in geformten Zusammenhang, in lebendige unzerreissbare Beziehung treten, wie in den harmonischen Vielklängen, wie in der Abfolge der Melodie, da rühren sie selbst an das Ich als Form, an das „Gemüt", wie man populär, aber nicht untief sagt.

Hiermit haben wir eine dritte Parallele zu unseren vorigen entdeckt: Der Krieg zerstört die physischen Formen und löst sie in ihre Bestandteile auf, er gefährdet das Ich-Gefüge, das er in seine blossen Elemente, Empfindungen und Vorstellungen, auflöst. Endlich ist sein Charakter hervorragend widermusikalisch, — man hört dies schon am Sausen der Granaten — denn er bildet die tote Zahl, den toten Rhythmus, der der ärgste Feind der vom Zusammenhang des lebendigen Rhythmus geschaffenen Musik ist.

Hier nun fällt noch ein Licht auf die Zusammenhänge von Ich und Musik; beide sind Formgefüge, nur entstanden in der schöpferischen Zeit, beide geben den lebendigen Rhythmus, d. h. wie die Melodie der unzerreissbare Zusammenhang, das gegenseitige Sich-bedingen von Zahlen ist, so besteht das Wesen des Ich in dem lebendigen Verhältnis bestimmter Elemente, Stoffeigenschaften zueinander. Wo das Ich zerrissen wird, da wird auch die Musikalität gefährdet. Darum wird und kann die Wunden dieser Zeit nur eine neue Musik heilen, die nicht nur, wie es bei Shakespeare heisst, der „Liebe Nahrung", sondern auch der Seele Nahrung ist.

Goethe und Everhard von Groote als Philosoph.

Von Erich Heyfelder.

Wann immer in der systematischen Philosophie Gedanken neu aufgetaucht sind, oder mit besonderer Betonung herausgestellt wurden, — hat diese veränderte Anschauung auch mehr oder weniger stark auf die Darstellung der Geschichte der Philosophie zurückgewirkt. Vergessene Denker und ihre Schriften wurden wieder hervorgeholt, wenn man bei ihnen bereits Anklänge an das fand, was sich neuerdings zu grösserer Anerkennung durchringen wollte. Eine derartige, auch auf die Geschichtsdarstellung der Philosophe zurückwirkende, systematische Erscheinung ist in unsern Tagen Vaihingers an Kant anknüpfende „Philosophie des Als Ob" (2. Aufl., Berlin 1913). Und so sei es gestattet, hier an einen Vorgänger Vaihingers zu erinnern, an Everhard von Groote, der zwar auf anderen Gebieten bis heute rühmlich bekannt geblieben, als Philosoph aber ganz vergessen scheint. Ist doch selbst seinen Biographen sogar das Werk unbekannt, in dem er seine philosophischen Anschauungen niedergelegt hat.[1]) Groote seinerseits aber ist zwar auch von Kant, vor allem aber von Goethe abhängig.

Everhard von Groote war 1789 in Köln geboren, hatte in Heidelberg studiert, später als Offizier die Freiheitskriege mitgemacht, war dann in seiner Vaterstadt Verwaltungsbeamter und starb dort 1864. Gerade fünfzig Jahre also sind seit seinem Tode vergangen. Als Patriot hat er nie einen Hehl aus seinem Hass

[1]) Vgl. die Biographien von J. B. Haass in den „Kölnischen Blättern" (d. 26. Mai 1864, Nr. 153) und von Ennen in der „Allg. Deutschen Biographie" (Bd. IX, 728ff., Leipzig 1879). Aus dem Briefwechsel Grootes hat A. Reifferscheid einzelnes veröffentlicht in R. Picks Monatsschrift für rheinisch-westfälische Geschichtsforschung und Altertumskunde. Jhrg. I, 30ff. — 138ff. — 539ff. (Bonn 1875). Vgl. auch Schinkels Nachlass (hrsg. von A. v. Wolzogen), Bd. I, 191. II, 173 (Berlin 1862).

gegen die französische Fremdherrschaft gemacht;[1]) sein persönliches Hauptverdienst aber war die Wiedereinholung der von Napoleon aus Preussen nach Paris verschleppten Handschriften und Kunstschätze, wie z. B. die berühmte Kreuzigung Petri von Rubens. Im Jahre 1841 rief er als Vorsitzender des provisorischen Ausschusses[2]) den Dombauverein ins Leben, der sich zum Ziele setzte, „für die würdige Erhaltung und den Fortbau der katholischen Kathedral-Domkirche in Köln nach dem ursprünglichen Plane tätig mitzuwirken.“ Von gleicher kirchlicher Gesinnung zeigte er sich als Präsident der Armenpflege der Stadt Köln, indem er durch Schrift und Tat energisch dafür eintrat, dass die Waisenfürsorge „überall der liebevollen Verwaltung barmherziger Klosterfrauen anvertraut“ werde. Groote lebte in dem Freundeskreise der Romantiker am Rhein, unter denen die Brüder August Wilhelm und Friedrich Schlegel, Sulpiz und Melchior Boisserée, Bertram, Görres, auch Max von Schenkendorf u. a. hervorragten.

Als Gelehrter zählte er mit den ihm befreundeten von der Hagen, Jacob Grimm usw. zu den Begründern der Germanistik und hat mehrere Texte älterer deutscher Sprachdenkmale herausgegeben, wie den Tristan von Gottfried von Strassburg oder die Reimchronik der Stadt Köln von Meister Godefrit von Hagen aus dem dreizehnten Jahrhundert. Standen nun freilich die Vertreter der jungen germanistischen Studien an Akribie auch den modernen Philologen nach, so sahen sie dafür umgekehrt in dem deutschen Altertum nicht nur ein blosses Feld gelehrter Erforschung. Vielmehr suchten sie als leidenschaftliche Anhänger jener alten Zeit die Vergangenheit gleichermassen in historischer Forschung, wie in eigenen Dichtungen und ästhetisch-philosophischen Schriften neu erstehen zu lassen. „Und da setzten sie sich“ — wie E. v. Groote selber von sich und seinen Freunden erzählt — „tiefgerührt in einen Kreis zusammen und sangen vor den Domen und Burgen mit den längst grau gewordenen Sängern der alten Zeit die deutschen Heldengesänge und die ewigen Mysterien des Christentumes. Und so sangen sie bald in altdeutscher Zunge die Weisen

---

[1]) Eine fast humoristische Einzelheit daraus bei Justus Hashagen, Das Rheinland und die französische Herrschaft (Bonn 1908) S. 288.

[2]) Vgl. „Kölner Domblatt“ Nr. 231 vom 31. Mai 1864; und Grootes, in einer Versammlung von Dombaufreunden am 14. April 1841 gehaltene Rede; abgedruckt bei Leonard Ennen, Der Dom zu Köln von seinem Beginne bis zu seiner Vollendung. Festschrift (Köln 1880, Folio), S. 297 ff.

der grauen Zeit, und bald in neuer Sprache die Taten der romantischen Jahrhunderte."[1])

Daneben aber war Groote schon in jungen Jahren ein warmer Verehrer Goethes. So schreibt er in einem Briefe an Sulpiz Boisserée (vom 30. Juli 1809)[2]): „Obschon weder meine Augen, und eben so wenig der Arzt mir zum Lesen Erlaubnis erteilten, machte ich mich doch gleich über Wilhelm Meister her, welcher mich unbeschreiblich ergötzte. Das herrlich verschlungene Gewebe, die trefflich gezeichneten Charaktere, der schlichte, dabei äusserst interessante Stoff des Ganzen, dann die angenehmen Täuschungen, Überraschungen, die lebendige Zeichnung und Darstellung, verbunden mit der grossen Lieblichkeit und Leichtigkeit des Stils, und noch unendlich Vieles, was sich nicht beschreiben lässt, entzückten mich himmlisch, so dass ich gestehen muss, dass mich nie etwas so ganz hingerissen, nie etwas so in sich verwickelt und mit einer bezaubernden Kraft in mir gewirkt hat wie dieser Roman."

Unter dem was Groote am Wilhelm Meister so unbeschreiblich ergötzte, nennt der Brief auch „Die angenehmen Täuschungen". In dem Moment der Täuschung aber sah Groote später die wichtigste Wirkung der Kunst überhaupt. In einem Aufsatz, den er „Ideale" nannte[3]), heisst es sogar: „Das, was ich bei andern Völkern so gern die Hingabe an die Täuschung der Kunst nenne, war bei den Hellenen so sehr einheimisch, und in das Leben verwebt und verflochten, dass sie alles ausser dieser Bestehende vergessen hatten, und an seine Existenz nicht mehr dachten".

Freilich war das höchste Ideal für Groote nicht das Hellenentum, sondern das Christentum. Was ihm aber als das Ziel geistiger Kultur vorschwebte, war eben doch eine Versöhnung des grössten Künstlergenius seiner Zeit, Goethes, mit der katholischen Religion. Diese Versöhnung schien Goethe selber verwirklichen zu wollen, als es dem gemeinsamen Freunde, Sulpiz Boisserée, gelungen war, Goethes Interesse und Verständnis für die kirchliche Kunst des deutschen Mittelalters zu erwecken. Drei Kölner

---

[1]) E. v. Groote im Vorwort des später genannten Taschenbuchs. Als Dichter nannte sich Groote in Zeitschriften gerne „Ebbo v. G."

[2]) Abgedruckt bei Herm. Hüffer, Ein Brief E. v. Grootes an S. Boisserée. In: R. Picks Monatsschrift für rheinisch-westfälische Geschichtsforschung und Altertumskunde. Jhrg. I, 530 (Bonn 1875).

[3]) Rheinisches Archiv für Geschichte und Literatur (Herausgeg. von N. Vogt und J. Weitzel). Bd. XI, 5.—8. Heft S. 18. (Wiesbaden 1813).

Freunde: Johann Baptist Bertram und die beiden Brüder Sulpiz und Melchior Boisserée hatten nach Aufhebung der Klöster am Niederrhein im Jahre 1804 begonnen, die verwaisten alten niederländischen und kölnischen Bilder zu sammeln. Ihre Galerie, mit der sie im Jahre 1810 nach Heidelberg übersiedelten, war bald zu grossem Ansehen in ganz Deutschland gelangt: Auch Goethes Aufmerksamkeit war durch Friedrich Schlegel und Zacharias Werner bereits auf die Boisserée-Sammlung gelenkt worden[1]), als es Sulpiz Boisserée erreichte, durch Vermittlung des Grafen Reinhard, am 3. Mai 1811 Goethes persönliche Bekanntschaft in Weimar zu machen. Goethe war damals der für das Mittelalter schwärmenden, deutschtümelnden Romantik gründlich abhold; welchen Erfolg Sulpiz Boisserée jedoch hatte, dafür mögen die Worte seines eigenen Tagebuchs zeugen: „Ich hatte das erhebende Gefühl des Siegs einer grossen, schönen Sache, über die Vorurteile eines der geistreichsten Menschen, mit dem ich in diesen Tagen recht eigentlich einen Kampf hatte bestehen müssen. Ich fühlte die uns im Leben so selten beschiedene Freude einen der ersten Geister von einem Irrtum zurückkehren zu sehen, wodurch er an sich selber untreu geworden war. Ich sprach wie eben meine Stimmung mir es eingab". Und „der Alte wurde ganz gerührt davon, drückte mir die Hand und fiel mir um den Hals, das Wasser stand ihm in den Augen".[2])

Gleichwohl war der Sieg noch kein vollständiger. Als Bertram und Melchior Boisserée dem alten mystischprotestantischen Theologen Daub in Heidelberg aus Sulpiz' Berichten über seinen Besuch bei Goethe vorlasen, hielt dieser eine gewaltige Philippica gegen das Heidentum Goethes. Und Sulpiz antwortete (d. 24. Mai 1811), der brave Daub solle ihm von Herzen gelobt sein für seine eifrige Rede über Goethe. Er habe den rechten Fleck getroffen, gerade das Heidentum, dem sich der Alte mit Leib und Seele ergeben, sei ja auch wieder das, was ihn unglücklich mache. — Daher denn das böse Wühlen in den Eingeweiden, wie er es nennen möchte, des menschlichen Herzens in den Wahlverwandtschaften, daher

[1]) Vgl. Fr. Schlegel an S. Boisserée d. 9. Mai 1808 [Sulpiz Boisserée. Stuttgart 1862. S. 51] und Zach. Werner an Goethe d. 22. Aug. 1809. Goethe war also schon, ehe Werner an ihn schrieb, unterrichtet worden. [Darnach zu berichtigen die Notiz in „Goethe und die Romantik. Briefe herausg. von C. Schüddekopf und O. Walzel". Bd. II, 321. Weimar 1899.]

[2]) Sulpiz Boisserée. (Stuttgart 1862) Bd. I, 118 fg.

selbst das Philisterwesen der Farbentheorie. Und doch käme es nur darauf an, dass Goethe das rechte Grübeln und Forschen ergriffe, um in sich selbst zu Einigkeit und Frieden zu gelangen.

Vom 24. September bis zum 9. Oktober 1814 weilte dann Goethe „in Heidelberg, in Betrachtung der Boisseréeschen Sammlung“, wie er selber sagt.[1]) Die Freunde waren glücklich. Am 23. Oktober 1814 schreibt Sulpiz an Frau von Hellwig: „Seitdem nun selbst der alte Heidenkönig dem deutschen Christkind hat huldigen müssen, sind wir gar voll des süssen Übermuts.“

Max von Schenkendorf aber erzählte dem gemeinsamen Freunde in Köln, Everhard von Groote, mit Feuer und Liebe von der Bekehrung Goethes vor den Bildern der Boisserée. In tiefster Seele beglückt schrieb Groote an Sulpiz (den 19. November 1814): „Welch ein Wunder! welch eine Erscheinung! Ist es nicht, als ob zu den drei Heidenkönigen an die Krippe des Heilands noch ein vierter hintrete und auch sein Geschenk hinbrächte, und vor dem neugeborenen Kinde auch niederkniete und opferte, und glaubte, und das Evangelium dann unter seine Brüder fern und immer ferner verpflanzte. So sollen also die Propyläen sinken und mit ihnen die Götterbilder in den Elegien, und wer weiss, ob statt der Iphigenie nicht noch eine grosse, herrliche, christliche Heldin Goethen den Kranz der Unsterblichkeit aufsetzen soll! Wie mir über Schenkendorfs herzdurchdringender Erzählung ward, das schildere ich nicht. Aber ich konnte mir es recht denken, wie im Himmel über eine Bekehrung mehr Freude sein mag, als über neunundneunzig Gerechte, die der Busse nicht mehr bedürfen. Genug, Ihr seid überselige und zu glückliche Menschen, dass Euch in frommem Streben dort vielleicht bei Euern Bildern zuteil ward, woran tausend Prediger und tausend Schriftsteller ewig umsonst würden gearbeitet haben. Gebt Gott die Ehre, denn Ihr habt noch Lohn genug im bleibenden Nachruhm. Gebt Gott die Ehre, damit das Werk in seinem Beginnen und Folgen von des Herrn Erbarmen zeuge, und ewig es preise und verkünde!“

Everhard von Groote wie Sulpiz Boisserée und ihre Freunde hatten Goethe gänzlich missverstanden. Sie verwechselten noch vollständig die inhaltlich-religiöse Wirkung, die von Kunstwerken auf den Beschauer übergehen kann, mit dem künstlerisch-ästhetischen Genuss, den sie zu gewähren vermögen. Und so

---

[1]) Goethe, Skizze einer Reisechronologie 1814. Vgl. auch Boisserée I, 225.

meinten sie, eine Anerkennung der alten niederdeutschen religiösen Kunst heisse unbedingt auch eine Huldigung von dem Christentum selber. Aber Goethe sprach seine Ansicht sehr klar aus: „Wo der Kunst der Gegenstand gleichgültig, sie rein absolut wird, der Gegenstand nur der Träger ist, da ist die höchste Höhe!“ Er sei ein Heide, sie aber sässen im Fegfeuer, und dächten nicht, dass sie nur eine papierene Wand vom Himmel trenne. Hätten sie nur den Mut, diese durchzuschlagen, so wäre ihnen geholfen. Sie hingen am Gegenstand, aber das sei nicht das Höchste. Der Spielmann sei noch irgend anders begraben.[1])

Die Freunde hatten von Goethe erwartet, dass sein starrer Heidensinn sich vor der christlich deutschen Künstlergrösse staunend und bewundernd niederbeugen werde; und ihre Hoffnung schien sich ihnen mehr als erfüllt zu haben. Hatte er nicht dem Christkinde gehuldigt und konnte nun „in sich selbst zu Einigkeit und Frieden gelangen“?

Aber Goethe war längst in sich zur Ruhe und Einigkeit gekommen; dazu bedurfte es der jungen Leute nicht, die Zeit des Kampfes lag viele Jahre zurück. In Rom war es gewesen, wo er siegreich bestanden hatte, damals als er am Tage vor Heiligabend 1786 an Frau von Stein schrieb: „Ich kämpfe selbst mit Leben und Tod, und keine Zunge spricht aus, was in mir vorging.“ Italien hatte ihm volle Klarheit über sich selber verschafft. Das Resultat aber seiner Italienischen Reise fasste er (in einem Brief an den Herzog vom 17. März 1788) selber in die Worte zusammen: „Ich darf wohl sagen: ich habe mich in dieser anderthalbjährigen Einsamkeit selbst wiedergefunden; aber als was? Als Künstler!“[2])

Eine Ausgleichung Goethes mit dem positiven Christentum trat auch nach seinem Heidelberger Aufenthalt vom Jahre 1814 nicht ein. Da versuchte Groote selber eine solche Versöhnung zu schreiben, bei der er an ein Wort anknüpfte, das er dem kürzlich erschienenen dritten Bande von Goethes Dichtung und Wahrheit entnahm: „Die höchste Aufgabe einer jeden Kunst ist, durch den Schein die Täuschung einer höheren Wirklichkeit zu geben.“[3]) Was den jungen Groote schon am Wilhelm Meister so entzückt hatte, und was er selbst auch theoretisch schon als wichtigen

---

[1]) S. Boisserée Bd. I 275, 278.

[2]) Vgl. meine Ästh. Studien II, 178ff. (Freiburg i. Br. 1905).

[3]) Goethe, Aus meinem Leben. Bd. III, 98. (Tübingen 1814).

Faktor künstlerischer Wirkung erkannt hatte, das fand er nun hier als höchste ästhetische Forderung ausgesprochen, und auf diesen Begriff baute er sein ganzes System auf; d. h. auf den Begriff der Täuschung. Sein Buch aber nannte er im Anklang an Goethes grösstes Werk: „(Faust's) Versöhnung mit dem Leben. Meinen Jugendfreunden zum Andenken gewidmet. Köln 1816. In der Dü Mont und Bachem'schen Buchhandlung.“ Auf dem Titelblatt hat sich also Groote als Verfasser nicht genannt; die mehrere Seiten umfassende Widmung an seine Jugendfreunde aber trägt die Unterschrift: E. v. Groote. Dann folgt eine längere Vorrede, die sich im Wortlaut öfters an Goethes Faust anlehnt.[1])

In dem Werke selbst geht Groote zunächst von dem Gedanken aus, dass der Mensch ursprünglich eine so durchdringende Welterkenntnis besessen habe, dass er damit die Welt auch praktisch mühelos und vollkommen beherrschen konnte. Da habe er Gott versucht, und jetzt sei sein Erkenntnisvermögen so gering geworden, dass er es nun wiederum auch praktisch fast zu keiner Macht in der Welt mehr bringe. Freilich „manche versuchten es in rastlosem unaufhaltsamen Streben (wie Faust), die Zauberformel wieder aufzufinden“, allein „das eigensinnige Trachten des Menschen, die ihm entnommene Erkenntnis zu ertrotzen“, muss fruchtlos bleiben, ja ihn in noch grössere Verwirrung und ins Verderben stürzen. Allerdings, so führt Groote in merkwürdiger Anlehnung an Kant aus, „die Sätze der Wissenschaft erhalten in dem Erkennbaren

---

[1]) So heisst es z. B. in Goethes Faust:	in Grootes Vorwort:
Habe nun, ach! Philosophie ... Durchaus studiert, mit heissem Bemühn.	... aus meiner einsamen Kammer, wo ich mich mit heissem Bemühen über fremden oder eigenen Systemen gequält hatte ...
Ach wenn in unsrer engen Zelle Die Lampe freundlich wieder brennt, ...	ich wankte zu meiner stillen Zelle zurück, und bei der einsamen Lampe schrieb ich meine Versöhnung
Weh! Weh! Du hast sie zerstört, Die schöne Welt, Mit mächtiger Faust; Sie stürzt, sie zerfällt! Ein Halbgott hat sie zerschlagen! Wir tragen Die Trümmern in's Nichts hinüber	... noch hatte ich ja die schöne Welt nicht gewaltsam zertrümmert ... aber mir grauste vor dem Gefühle des eigenen Willens, der alle diese ... Bilder mir mit einem Male zerschlagen könnte, ...

und für die Formen, die einmal für des Menschen Verstand als allgemein und notwendig erscheinen, ebenfalls Allgemeinheit und Notwendigkeit", allein „zu seiner Ruhe und Freude, zu einem Ersatz für die ihm fremde gewordene Wirklichkeit, können sie dem Menschen nicht werden. Vielmehr können sie ihn bloss schmerzlich an seine ehemalige Vollkommenheit und an den Grad seiner früheren Erkenntnis erinnern. Mit dieser ging auch die Gewalt, welche er an jene Sätze der Wissenschaft hatte, verloren. In seiner ersten hohen Erkenntnis konnte er sie gewiss nicht nur ganz erfassen und begreifen, sondern selbst sie beherrschen und nach Lust anwenden; vielleicht stand noch manche dieser Denkformen seinem freien, willkürlichen Gebrauche, ja seiner Abänderung und Verwerfung anheimgestellt, vor denen er sich nun mit Achtung beugen und sich ihrer unumschränkten Gewalt unterwerfen muss." Auf dem Wege der Erkenntnis also wird der Mensch nie wieder zu der durch den Sündenfall verloren gegangenen Weltherrschaft gelangen; im Gegenteil sogar „die Ansichten, die ihm von dem Dinge an sich noch geblieben waren", nur noch mehr verwirren. Verzichten-müssen auf alle wahre Erkenntnis und jede wirkliche Betätigung ist das Los des Menschen. Dennoch sind ihm drei Wege des Trostes geblieben: Hingabe an die Kunst, an die Liebe und an die Religion. In diesen drei Kapiteln entwickelt Groote eine interessante Ästhetik, Ethik und Religionsphilosophie vom spekulativ-katholischen Standpunkt aus, wobei er, wenn auch nur selten, Friedrich Schlegel, Görres und Friedrich Creuzer zitiert. Jeder Teil schliesst mit einem zusammenfassenden Gedicht.

I. Hingabe an die Kunst (S. 21—95): Dem ersten, über das Wesen der Kunst handelnden Kapitel, stellt Groote als Leitwort den schon zitierten Satz aus Goethes Dichtung und Wahrheit voran: „Die höchste Aufgabe einer jeden Kunst ist, durch den Schein die Täuschung einer höheren Wirklichkeit zu geben."[1]) Kann der Mensch in der Wirklichkeit keine unbeschränkte Macht mehr erlangen, so wird er doch „als Künstler, Schöpfer und Herr

[1]) Diesen Satz haben sich auch andere hervorragende Zeitgenossen Goethes zu eigen gemacht. So sagt z. B. Friedr. Jacobs: „Die Kunst kann ihre hohen Ziele nur dann erreichen, wenn sie die materielle Wahrheit des Lebens in einen täuschenden Schein verwandelt." (In einer späteren Anmerkung zu seiner Rede in der Münchener Acad. d. Wiss. „Über einen Vorzug der griech. Sprache in dem Gebrauche ihrer Mundarten" [d. 12. Okt. 1808] = Vermischte Schriften Bd. III, 405 fg. Leipzig 1829.)

einer kleinen Welt; er befriedigt den eingepflanzten Trieb, zu herrschen, wenn auch nicht in der Wirklichkeit, doch in der Täuschung. Dichtung tritt an die Stelle der Wirklichkeit." Die Kunst hat also weder einen moralischen, noch sonst einen Zweck, sondern nur „den, dass der in ihr beschäftigte Mensch, vergessend und verzichtend auf seine verlorene Herrschaft über die Wirklichkeit, sich an die Täuschung hingibt, und so Ruhe, Befriedigung und reine Freude für die Zeit seines Erdenlebens findet." Der Zweck der Kunst ist mithin, „dass sie dem an die Täuschung hingegebenen Menschen Ersatz für die ihm fremde gewordene Wirklichkeit werde, und so inneren Frieden und Freude des Lebens gewähre. Dies nur, scheint uns, kann der hohe Zweck aller Kunst werden."

Soll die künstlerische Tätigkeit dem Menschen aber dieses Gefühl ruhiger Herrschaft und damit des inneren Friedens geben, so darf sie ihn nicht durch Darstellung heftiger Leiden oder berückender Sinnenlust verwirren und der Herrschaft über sich selber berauben. Der Mönch und Einsiedler dagegen, der allem Erkenntnisstreben, wie aller Einwirkung auf die Wirklichkeit, aller Begierde entsagt, und sich ganz dem stillen Traumdasein mystischer Hingabe überlässt, — der lebt in einem Reiche glückseliger Täuschung, das von allen Fesseln der Wirklichkeit frei ist. „Ein Schädel erinnert ihn an den Tod, als den einzigen Pfad zu besseren Welten, den er gerne gleich einschlagen würde, wenn er nicht streng aller Einwirkung auf die Gesetze der Allheit entsagen wollte. Ein Christusbild endlich beweist ihm, wie in Demut und Liebe Ausdauer bis zum Ende möglich ist. Aber dies ist auch alles, was er von der Aussenwelt mit sich herübernahm. Alles andere ist ihm unnütz und überflüssig, denn es kann zu dem höheren Leben reiner geistiger Beschaulichkeit nichts beitragen. So steht also gewiss der heilige Askete, als am meisten dem Wissen und der Einwirkung auf die Wirklichkeit entsagend, am nächsten der Rückkehr zu der verlornen Erkenntniss und Glückseligkeit."

Nicht im Kampf um Wissen, in Entsagen
Hab' ich meines Heiles Feind erschlagen;
Kunst und Täuschung sind mir itzt befreundt.
Beide schaffen mir aus inn'rer Seele
Neue Welten, denen ich befehle,
Bis mir wieder Wirklichkeit erscheint.

II. Hingabe an die Liebe (S. 96—169): Durchdrang das Erkennen und die schaffende Kraft des Menschen ursprünglich das All, so gab es auch noch keine Trennung in Individuen, in der gerade der Sturz des Menschen besteht. Liebevolle „Vereinigung der nun geschiedenen Wesen, wenn auch diese Vereinigung nicht für die Dauer und nicht für die wirkliche Vereinigung des Bewusstseins Bestand haben kann, Hingabe also an die Täuschung der Liebe — wird zu unserem Troste hinieden und zu unserem künftigen Glücke am wahrscheinlichsten zurückführen. Dieses System der Liebe ist daher gerade das, was wir auch in christlicher Idee als Zweck alles Seyns und Lebens ausgesprochen finden."

III. Hingabe an die Religion (S. 170—288): Mit der Erkenntnis des Alls ist dem Menschen auch die Erkenntnis Gottes verloren gegangen. „Da tritt frommer Glaube an die Stelle der Erkenntnis, und gibt seinen Bekennern die grösste Befriedigung und Ruhe. Aus dem Glauben gehet für den Menschen ein klares Bild der Gottheit schön und herrlich hervor, und an dieses darf er sich nur in Unterwerfung und Vertrauen hingeben, um sein Erdenleben zu einem paradiesischen Zustande zu machen. Dass er nicht zu der Erkenntnis der Gottheit hinsteigen könne, welche er sonst besass, dies ist ihm längst klar geworden. Dafür aber findet er in freiwilliger Hingabe an die Täuschung, wie für das Leben in Kunst und Liebe, so für seinen Trieb zum Überirdischen in der Religion die schönste Befriedigung. Die Bilder des Glaubens gehen in geschlossener Schönheit für die Welt der lieblichen Täuschung auf. Sie vergönnen dem Menschen ein trostvolles und ungestörtes Leben, welches friedlich und harmlos sich in der Bilderwelt seines eigenen Gemütes gestaltet. Eben diese Täuschung ist das Unentbehrliche in allem Erdenleben. Für das Erdenleben ist der Satz: Erhebet euch im Geiste und in der Wahrheit zu Gott, eine rein unmögliche Aufforderung. Alle Religion, sowie alle Kunst und alle wahre Liebe besteht in dem blossen Gefühle, welches sich von den Gesetzen des Verstandes lossagt. Wenn auch nicht der Qualität nach, so werden wir uns dennoch der Quantität nach es immer bekennen müssen, dass wir uns nur an ein Bild der Täuschung hingeben, dass wir unsre beschränkten menschlichen Ansichten für allgemeine, notwendige, göttliche gelten lassen."

„Die Inkarnation der Gottheit ist letzter Zweck aller Kunst und Religion". Und „sey nun aller Zweck der Kunst den Ästhe-

tikern, welcher er wolle; uns ist der grösste und höchste der, dass sie die Form der reinsten Religion werde; diese aber ist der Triumph des Glaubens.“ Jetzt freilich, „sitzt kein Maler mehr im einsamen Kämmerlein, und führt mit unendlicher Künstlichkeit seine Bildwerke aus, dass sie ihm eine liebliche Welt werden, und er sich so gleichsam mit zeichnender Hand den Weg bezeichne, auf welchem er zum Himmel wandern will“, — doch schon kündigt sich „die treue Zeit der besseren Deutschheit wieder an. Nicht eine neue Hellenik, noch auch eine neue Romantik wird aus diesem Regen und Streben hervorgehen. Aber eine neue Zeit grosser Deutschheit möchte ich daraus vorherverkünden, welche mit dem Glauben an die alten Mysterien, mit der Liebe für die eigene liebliche Kunst der Väter, sich würdig und tüchtig an jene gute Zeit wieder anschliesst, und sich so eine neue grosse Periode glücklicher Jahrhunderte eröffnet. Das ist mein Glaube, zu dem ich mich aus dem Geiste, der diese grosse Zeit umweht, mächtig getrieben fühle.“

So ist in Einfalt und in Glauben
Nun neu bezeichnet unser Pfad;
Nie soll uns falsche Weisheit rauben,
Was Liebe uns gegeben hat. —
Am Mahl der Sehnsucht esst und trinket
Den in das Fleisch entsunknen Gott,
Bis einst der Täuschung Schleier sinket,
Der ihn verklärt zu schaun verbot.

Goethe hat den Gedanken, den Groote von ihm gelernt und seinen ästhetischen Spekulationen zugrunde gelegt hat, oft genug zum Ausdruck gebracht. Die Gabe zu täuschen gehört eben so sehr zum Wesen des Künstlers, dass dieser (wie Goethe scherzhaft ausführte) selbst noch von der treulosen Geliebten lernen sollte:

Sie entzückt mich und täuschet vielleicht. O, Dichter und Sänger,
Mimen! lerntet ihr doch meiner Geliebten was ab![1])

Dabei aber kann, ja sollte dasjenige, was uns der Künstler als wirklich vortäuscht, unendlich wertvoller sein, als die Wirklichkeit selber. So bemerkte Goethe zu Eckermann (Gespräche Bd. II: d. 10. April 1829) über Landschaften von Claude Lorrain: „Die Bilder haben die höchste Wahrheit, aber keine Spur von

[1]) Vgl. auch das Gedicht „Anklage“ in Goethes west-östl. Divan; und dazu die Kommentare (Loeper oder Burdach).

Wirklichkeit. Claude Lorrain kannte die reale Natur bis ins kleinste Detail auswendig, und er gebrauchte sie als Mittel, um die Welt seiner schönen Seele auszudrücken. Und das ist eben die wahre Idealität, die sich realer Mittel so zu bedienen weiss, dass das erscheinende Wahre eine Täuschung hervorbringt, als sei es wirklich." [1]) „Freilich werden diese Fiktionen, deren jede Kunst bedarf, so übel von allen denen verstanden, welche alles Wahre natürlich haben wollen und dadurch die Kunst aus ihrer Sphäre reissen." [2]) „Ein falsches Bestreben aber ist, den Schein so lange zu verwirklichen, bis endlich nur ein gemeines Wirkliche übrig bleibt." [3])

Die Erkenntnis Goethes, dass das Mittel der Kunst die Täuschung sei, der Inhalt der Kunst aber Wahrheit sein soll, und nicht nur gemeine Wirklichkeit, — hat niemand klarer zur Grundlage seiner Ästhetik genommen, als Hegel. Seine Worte geben einen trefflichen Kommentar zu den Ausführungen Goethes. — Gleich in der Einleitung seiner Vorlesungen über Ästhetik erklärte Hegel (Ästh. I, 7 ff.) „dass, wenn die Kunst auch in der Tat ernsteren Zwecken sich unterwirft, und ernstere Wirkungen hervorbringt, das Mittel, das sie selber hierzu gebraucht, die Täuschung ist. Denn das Schöne hat sein Leben in dem Scheine." Man könnte daher versucht sein, gegen die Kunst den Vorwurf der „Unwürdigkeit" zu erheben. Und „es hätte mit diesem Einwand allerdings

---

[1]) Vgl. meine Ästh. Stud. II, 119fg.

[2]) Goethe in dem Aufsatz „Plato als Mitgenosse einer christlichen Offenbarung." (In Kunst u. Altert. Bd. V, 3 S. 87. — Stuttgart 1826). Die gleiche Unterscheidung von Wahr und Wirklich macht auch Schiller (Über naive und sentimentalische Dichtung. Kleinere prosaische Schriften Bd. II, 153fg. Leipzig 1800) mit grosser Entschiedenheit: „Von der wirklichen Natur kann die wahre Natur nicht sorgfältig genug unterschieden werden. Wirkliche Natur existiert überall, aber wahre Natur ist desto seltener, denn dazu gehört eine innere Notwendigkeit des Daseins usw. Wirkliche menschliche Natur ist jede moralische Niederträchtigkeit, aber wahre menschliche Natur ist sie hoffentlich nicht; denn diese kann nie anders als edel sein. Es ist nicht zu übersehen, zu welchen Abgeschmacktheiten diese Verwechslung wirklicher Natur mit wahrer menschlicher Natur in der Kritik, wie in der Ausübung verleitet hat: welche Trivialitäten man in der Poesie gestattet, ja lobpreist, weil sie leider! wirkliche Natur sind usw. Vgl. dazu die Bemerkungen von Jean Paul, Vorschule der Ästh. § 20, Bd. I, 118fg. (Hamburg 1804).

[3]) Mit diesen Worten fährt Goethe an der von Groote aus Dichtung und Wahrheit zitierten Stelle fort.

seine Richtigkeit, wenn der Schein als das Nichtseinsollende dürfte angesprochen werden." Allein „soll der Schein, in welchem die Kunst ihre Konzeptionen zum Dasein erschafft, als Täuschung bezeichnet werden, so erhält dieser Vorwurf zunächst seinen Sinn in Vergleichung mit der äusserlichen Welt der Erscheinungen, so wie im Verhältnis zu unserer eigenen empfindenden Welt, welchen beiden wir im empirischen Leben den Wert und Namen von Wirklichkeit, Realität und Wahrheit im Gegensatz der Kunst zu geben gewohnt sind, der solche Realität und Wahrheit fehle. Aber gerade diese ganze Sphäre der empirischen inneren und äusseren Welt ist ein blosser Schein und eine härtere Täuschung zu nennen. Erst jenseits der äusserlichen Gegenstände ist die wahrhafte Wirklichkeit zu finden. Denn wahrhaft wirklich ist[1]) nur das An- und Fürsichseiende, das Substantielle der Natur und des Geistes. Das Walten dieser allgemeinen Mächte ist es gerade, was die Kunst hervorhebt und erscheinen lässt. Weit entfernt also blosser Schein zu sein, ist den Erscheinungen der Kunst, der gewöhnlichen Wirklichkeit gegenüber, die höhere Realität und das wahrhaftigere Dasein zuzuschreiben."

Die Übereinstimmung übrigens, in der sich Groote mit Goethe und Hegel befindet, wenn er die Täuschung zum Wesen der Kunst rechnet, entfernt ihn zugleich von den ursprünglichen Ideen der Romantik. Dieser Gegensatz des goethischen Kreises zur Romantik hat seinen knappen anschaulichen Ausdruck in dem Aufsatz „Neu-deutsche religiös-patriotische Kunst" der Weimarer Kunst-Freunde gefunden. Der Aufsatz zitiert nämlich aus Wackenroders „Herzensergiessungen eines kunstliebenden Klosterbruders" (Berlin 1797 S. 115) eine gegen die neueren Maler eifernde Bemerkung, der er eine sehr charakteristische Zwischenbemerkung einfügt: „Aber die Neuern — sie bestreben sich ihre Gemälde zu einem Probestück von recht vielen lieblichen und täuschenden (wäre gut,) Farben zu machen; sie prüfen ihren Witz in Ausstreuung des Lichtes und Schattens" usw.[2])

---

[1]) „Von dem Wirklichen ist wahr nur, was kraft der Formen des Begriffs, durch sie und in ihnen wahr ist." Hegel, Enzykl. (1. Aufl. 1817) § 111, S. 79. (Seit der 2. Aufl. § 162).

[2]) Kunst und Altertum Bd. I, 2 S. 147 (Stuttgart 1817.) Wieder abgedruckt in: Heinrich Meyer, Kl. Schriften zur Kunst. (Herausg. von P. Weizsäcker. Heilbronn 1886) S. 125.

Nach ihren Ausführungen über Täuschung, Wahrheit und Wirklichkeit ist es begreiflich dass Goethe und Hegel, trotz der grossen Bedeutung, die sie der Täuschung in der Kunst beimassen, doch schon den Zeitgenossen als der Dichter und der Philosoph der Wahrheit erschienen, wobei Wahrheit im Gegensatz zur blossen Wirklichkeit verstanden ist.[1]) Auch Groote sah in der Kunst eine edle Täuschung, die uns „qualitativ" Wahrheit vorführt, wenn auch „quantitativ" in dem geringen Maasse, in dem sie uns selbst in der Religion nur zu teil wird. Wohl singt Goethe („Zueignung"):

Dem Glücklichen kann es an nichts gebrechen,
Der diess Geschenk mit stiller Seele nimmt:
Aus Morgenduft gewebt und Sonnenklarheit,

Der Dichtung Schleier aus der Hand der Wahrheit.

während Groote lehrt:

Am Mahl der Sehnsucht esst und trinket
Den in das Fleisch entsunknen Gott,
Bis einst der Täuschung Schleier sinket
Der ihn verklärt zu schaun verbot.

Allein Goethes „der Dichtung Schleier" und Grootes „der Täuschung Schleier" wollen doch nur dasselbe sagen: Es handelt sich um die Bilder und Phantasien der Kunst, die uns über die gemeine Wirklichkeit hinausführen: zwar nicht bis zur reinen Wahrheit selbst, aber doch in ihre Nähe.

Freilich, ihrem Inhalte nach bestimmte Groote diese Wahrheit ganz anders als Goethe oder Hegel, denn Groote war, wie wir von Anfang an hervorgehoben haben, ein treuer Anhänger der katholischen Kirche.

---

[1]) So erklärt Ferd. Yxem in dem (von Zelter in einem Brief an Goethe d. 6. April 1831 gerühmten) Schriftchen „Über Goethes Charakter" (Progr. d. Kgl. Friedr.-Wilh. Gymn. zu Berlin 1831. 4°. S. 19. und 25), „dass in der Iphigenie die poetische Wahrheit, die Wahrheit einer höheren Wirklichkeit uns beschäftigt" und „dass wie Klopstock der Dichter der Vaterlandsliebe, Tugend und Religion, wie Wieland der Dichter der Lebensweisheit und Mässigung, wie Herder der Dichter der Humanität, wie Schiller der Dichter der Freiheit, so Goethe der Dichter der Wahrheit ist". — Über Hegel aber heisst es in Marheinekes Leichenrede auf den Philosophen (Berlin 1831. S. 5fg): „Wer so, wie unser entschlafener Freund, sich in die ewige Wahrheit denkend zu vertiefen wusste, wer so sich stets allein an das wahrhaft Wirkliche zu halten wusste, der hat sich eine Unsterblichkeit errungen, wie wenige usw."

Dass zunächst die Kunst unserer Tage nicht die der Vergangenheit nachahmen dürfe, also weder die klassiche Kunst der Griechen, noch die romantische des Mittelalters, darin stimmte Groote mit der historischen Auffassung durchaus überein, die vor allem von der Schelling-Hegelschen Ästhetik und der (aus der Romantik erwachsenen) neueren Kunstgeschichte ausgegangen war.[1]) Groote weist den Wahn zurück, „welcher glaubte, für alle Kunst überhaupt ein einziges, absolut allgemeines und notwendiges Ideal aufstellen zu können. Nach unserer Meinung gibt es gar kein allgemeines Kriterium für die Kunst. Für jede Kunstperiode ist diejenige Idee das Kriterium, welche die Menschen ihrer Zeit in ihrer Welt festhielten, um sich an ihr zu einem froheren, ideelleren, von den Schranken, Fesseln und Leiden des irdischen Daseins entbundenen Leben zu erheben. — Das ist in der griechischen Schule der Ausdruck jeder geistigen Kraft in der bildsamen Materie, welches zusammen genommen die schönste Form liefert. Das ist in der altitalienischen Schule zwar schon die Darstellung der Geheimnisse der christlichen Religion, aber immer noch angelehnt an jene reizende Bilderwelt des Heidentums. Das ist in der früheren deutschen Schule der aus dem warmen, festen Glauben hervorgegangene stille, anspruchslose Kunstsinn . . . Das ist in der neueren niederländischen Schule die Lust an froher, harmloser, bequemer Häuslichkeit . . . Das ist in der Rubensschen Schule das Gepränge reicher, kaufmännischer Wohlhabenheit . . . Das ist die leichtfertige, herzlose Galanterie der neueren französischen Schule usw."

Diese Sätze zeigen Groote ganz als einen Mann seiner Zeit, die historisch zu denken gelernt hatte. Während aber für Goethe und Hegel die katholische Religion nur auf einer früheren Stufe der Kultur- und Kunstentwickelung Berechtigung hatte, ist sie für Groote auch in der Gegenwart noch immer die lebendige Wahrheit. Denn „noch bestehe eben derselbe Glaube und blühe dieselbe Liebe, die unsre Väter und die frommen Künstler des Mittelalters begeisterte

---

[1]) Um auch hier wieder ein prägnantes Quellenwort zu zitieren: Dem Satze Winckelmanns (1755): „Der einzige Weg für uns, gross zu werden, ist die Nachahmung der Alten", stellte der Begründer der wissenschaftlichen neueren Kunstgeschichte, der Baron von Rumohr, den Satz entgegen: „Durch die Nachahmung von Kunstwerken wird alles verloren, was überhaupt zu verlieren ist". (Über die antike Gruppe Castor und Pollux oder von dem Begriffe der Idealität in Kunstwerken. Hamburg 1812 S. 11.)

und durchglühte."[1]) Die Gegenwart hat nur das zu vollenden, was das Mittelalter begonnen hat, d. h. den Keim, den dieses gelegt hat, weiter zu entwickeln. „Die Hellenik konnte nach ihrem Sturze nicht wieder entstehen. Das glänzende Reich Roms musste sinken. Auch die kräftige Zeit des Rittertums wird, wie sie einst war, nie wieder bestehen. Aber das dürfen wir dem kommenden Geschlechte vorherverkünden, dass eine grosse Zeit christlicher Kunst und christlichen Rittertumes aus den gesunkenen Trümmern des Altertumes wieder erstehen wird. In dieser frohen Ahnung freue ich mich, den lieblich anbrechenden Frühling schon hier und dort aufgrünen zu sehen."[2])

Also nur in der formalen Auffassung der Kunst als Täuschung steht Groote Seite an Seite mit Goethe und Hegel. In der Bestimmung ihres Inhalts aber ist er ihr entschiedenster Gegner. Und doch in einem Punkte steht Groote mehr mit Goethe zusammen und gegen Hegel. Nach dem Panlogismus Hegels ist alles erkennbar, so dass selbst die Gottheit kein Geheimnis vor den Menschen hat: Deus cognosci potest, qualis est.[3])

Goethe aber hat unendlich oft als seine Überzeugung ausgesprochen, dass uns die Gottheit „dem Wesen nach blieb immer unbekannt", dass der Mensch schon am Gleichnis, am Bilde genug habe,[4]) und „dass doch zuletzt in der Poesie das Heil der Menschheit aufbewahrt bleibe".[5]) Denn „das Licht ungetrübter göttlicher Offenbarung ist viel zu rein und glänzend, als dass es den armen, gar schwachen Menschen gemäss und erträglich wäre."[6]) „Der Aberglaube ist die Poesie des Lebens; beide erfinden eingebildete Wesen." Aber „dem Poeten schadet der Aberglaube nicht, weil er seinen Halbwahn, dem er nur eine mentale Gültigkeit verleiht, mehrseitig zu Gute machen kann."[7]) Genau ebenso steckt Groote

---

[1]) Groote in dem S. 401 genannten Taschenbuch S. 208fg.

[2]) Groote, Faust's Versöhnung usw. S. 277fg.

[3]) So lautete eine übermütige Licentiaten-These eines ausgezeichneten Schülers Hegels, des Berliner Theologen Wilhelm Vatke. (Vgl. Heinr. Benecke, W. Vatke in seinem Leben und seinen Schriften. Berlin 1883. S. 57ff.)

[4]) So in dem (später) „Prooemion" genannten Gedicht. (Zur Naturwiss. überhaupt. Bd. I, S. IV. Stuttg. u. Tüb. 1817).

[5]) Goethe, West-östl. Diwan (Stuttg. 1819) S. 504.

[6]) Goethe zu Eckermann, Bd. III: d. 11. März 1832. — Dazu vgl. Fausts Monolog am Anfang des 2. Teiles vom Faust.

[7]) Kunst u. Altertum Bd. IV, 2 S. 133fg. (Stuttg. 1823.)

dem menschlichen Verstande seine, allerdings noch engeren, Grenzen: „In dem kalten Verstande kann der Mensch sich nicht die Erkenntnis der Allheit wieder erschaffen. Eine neue Welt, der er zur Befriedigung seiner innersten Triebe bedarf, geht ihm nur erst aus der Liebe, und hingegeben an die Täuschung hervor. Allein eben diese Täuschung ist das Unentbehrliche in allem Erdenleben.“ [1])

Wie Groote in der Bestimmung des Inhaltes der Kunst von Goethe und Hegel abweicht, so ist auch seine Wertung verschieden, ob nämlich die Form oder der Inhalt der Kunst das Wichtigere sei.

Nach Hegel bilden Inhalt und Form in der Kunst eigentlich eine untrennbare Einheit, indem im Kunstwerk die Idee zu unmittelbarer Anschauung gelangt. Da aber das System und die Geschichte der Künste einen Teil des Stufenreiches ausmachen, zu dem sich die Idee selber entfaltet, kann man ein Kunstwerk in zwiefacher Weise beurteilen: entweder nach der Höhe, die es auf der Stufenleiter der Idee einnimmt, also nach seinem idealen Gehalt oder darnach, ob wirklich in dem Kunstwerk die betreffende Stufe der Idee auch zu reiner Anschauung gelangt ist. Daher ist doch tatsächlich auch von Hegel und seiner Schule bald mehr der Inhalt, bald mehr die Form am Kunstwerk geschätzt worden. [2])

---

[1]) Groote, Fausts Versöhnung usw. S. 226.

[2]) Eine interessante Schilderung des Übergangs von der einen zur anderen Betrachtungsweise gibt Hotho (der Herausgeber der Hegelschen Vorlesungen über Ästhetik) für sich selber. Und zwar vollzog sich dieser Wechsel bei ihm, als er auf einer Reise durch Frankreich, Belgien und Holland in Amsterdam war. Noch während seines Aufenthaltes in Paris sei er „in dem Wahne befangen gewesen, das geistige Erfassen des Inhalts in jedem Kunstwerk über Alles zum Kern des Genusses zu machen, und die Schale der äusseren Darstellung als ein blosse Aussenseite am liebsten unbeachtet liegen zu lassen.“ (Vorstudien für Leben und Kunst. Stuttg. und Tübingen 1835. S. 197.) So blieb ihm selbst Rubens in Paris wie in Antwerpen fremd: „Die Kunsthöhe zu welcher Rubens sich emporschwang, konnte mein Blick damals noch nicht erreichen, und was ich über ihn dachte und aufschrieb, könnte ich kaum ohne Scham wiederholen. In einem Wort, ich war ein kunstreligiöser Tor.“ (S. 245fg.) In Amsterdam, vor den Bildern Rembrandts aber vollzog sich der Umschwung: „Ich konnte mich an diesen farbegeborenen Gestalten und ihrem dennoch geist- und markvollen Dasein nicht ersättigen, und schwor zum erstenmal mit aufrichtigem Herzen die Grille ab, statt auf die Tiefe der malerischen Behandlung, statt auf die Poesie der Färbung, Beleuchtung und jeder Art technischer Begeisterung, nur immer auf die geistige Tiefe des Inhalts zu blicken, und mir so den bedeutungsreichsten Kunstgenuss durch das anscheinend Bedeutungslose der dargebotenen Gegenstände

Groote dagegen ist ausgesprochener Inhaltsästhetiker. In demselben Jahre, in dem er sein Werk „Fausts Versöhnung mit dem Leben“ veröffentlichte, erschien im gleichen Verlag ein „Taschenbuch für Freunde altdeutscher Zeit und Kunst auf das Jahr 1816. Mit Kupfern.“ [1]) Einer der Hauptverfasser war unser E. v. Groote, der nicht nur mehrere Gedichte und Aufsätze beisteuerte, sondern auch das Vorwort zum Ganzen schrieb. In diesem Taschenbuch nun erklärt Groote (S. 208): „Wir sind ganz davon zurückgekommen, in der Form der Kunst ihr höchstes Interesse zu suchen.“ Und mit Begeisterung ruft er in seinem Hauptwerke (S. 280) aus: „Glückliche Seelen, die ihr es wisset, was euch alle Kunst und alle Weisheit soll, und es tief empfunden habet, dass sie ohne Glauben nur Unsinn, und ohne Demut nur eiteles Machwerk sind, welches leer in die Welt hintönet und wieder verschwindet!“

Im schärfsten Gegensatz hierzu steht nun Goethe, dessen Wort wir schon zitiert haben: „Wo der Kunst der Gegenstand gleichgültig, sie rein absolut wird, der Gegenstand nur der Träger ist, da ist die höchste Höhe!“ „Als Meister aber bei denen das der Fall sei, nannte Goethe: Paolo Veronese und Rubens, Hobbema und Wouwermann.

Vergleichen wir zum Schluss kurz die Grundanschauungen Grootes mit denen Vaihingers, so stimmen beide darin überein, dass der höchste Zweck des Denkens die praktische Beherrschung der Welt ist, oder wie Vaihinger sagt, „dass die Funktion des Denkens dann ihren Zweck erfüllt habe, wenn sie ein solches Weltbild produziert habe, dass nach diesem das objektive Geschehen berechnet und unser handelndes Eingreifen in den Gang der Geschehnisse erfolgreich ausgeführt werden könne.“ Während aber nach Vaihinger die Wege des Denkens und die des Geschehens zwar verschieden sind, die logischen Funktionen aber „schliesslich doch immer wieder mit dem Sein zusammentreffen“, ist dem Menschen nach Groote durch den Sündenfall alle Erkenntnis und damit

---

missliebig zu verkümmern. Nur durch diesen schnell gefassten Entschluss ward ich jetzt zur Freude wie zum Urteil über den Reichtum der späteren holländischen Meister befähigt usw.“ (S. 252 fg.)

[1]) Dieses Taschenbuch ging später in anderen Verlag über, und es wurde ihm ein neues Titelblatt vorgeklebt: „Zeit und Kunst, Altdeutsche. Herausgegeben von E. v. Groote, Carove, v. d. Hagen, Görres, v. Schenkendorf, v. Hornthal, Grimm und Professor Wallraf. Mit Kupfern. Frankfurt a. M. 1822, bei Bernhard Körner.“

auch alle praktische Macht genommen. Dementsprechend sind die „Täuschungen“ für Groote stets nur ein wertvoller Ersatz für die verlorene Erkenntnis und Macht; während die „Fiktionen“ für Vaihinger zum Teil Hilfsmittel sind, deren sich das Denken bedient, um an das Sein heranzukommen und es unserer Macht zu unterwerfen, zum Teil aber Mittel um „erhebende oder sonst wichtige Empfindungen in uns zu wecken“; und zu diesen letzteren Fiktionen gehören auch die ästhetischen.

Über die Behandlung des scholastischen Satzes: „Quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum", und seine Bedeutung in Kants Kritik der reinen Vernunft.

Von Dr. phil. Hans Leisegang.

„Es findet sich aber in der Transzendentalphilosophie der Alten noch ein Hauptstück vor, welches reine Verstandesbegriffe enthält, die, ob sie gleich nicht unter die Kategorien gezählt werden, dennoch nach ihnen als Begriffe a priori von Gegenständen gelten sollen, in welchem Falle sie aber die Zahl der Kategorien vermehren würden, welches nicht sein kann. Diese trägt der unter den Scholastikern so berufene Satz vor: quodlibet ens est unum, verum, bonum. Ob nun zwar der Gebrauch dieses Prinzips in Absicht auf die Folgerungen (die lauter tautologische Sätze gaben) sehr kümmerlich ausfiel, so dass man es auch in neueren Zeiten beinahe nur ehrenhalber in der Metaphysik aufzustellen pflegt, so verdient doch ein Gedanke, der sich so lange Zeit erhalten hat, so leer er auch zu sein scheint, immer eine Untersuchung seines Ursprungs und berechtigt zur Vermutung, dass er in irgend einer Verstandesregel seinen Grund habe, der nur, wie es oft geschieht, falsch gedolmetscht worden."[1])

So führt Kant in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft den merkwürdigen Abschnitt ein, den er als Anhang zur Entwicklung der Kategorientafel folgen lässt und unmittelbar vor das Kapitel von der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe setzt. Der Abschnitt bildet auf den ersten Blick ein durchaus unorganisches Glied in dem Gefüge der ganzen Kritik. Man fragt sich: was soll er überhaupt, und was soll er gerade hier als Anhang zur Tafel der Kategorien und — wie man ihn auch auffassen könnte — als Überleitung zur Deduktion der reinen Verstandesbegriffe?

[1]) Kants Werke, herausg. von der Berliner Akad. der Wissensch. Kr. d. r. V.[2] III p. 97, 20—33.

Der ganze Abschnitt fehlt in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Der Frage nach dem Sinn dieses Paragraphen innerhalb der ganzen Kritik gesellt sich daher die Frage zu: Welche Gründe bewogen Kant, diesen Abschnitt noch nachträglich und gerade an dieser Stelle einzufügen?

Hier ist zunächst vorauszuschicken: Die Kritik der reinen Vernunft ist wohl ein systematisches Ganzes und enthält ein in sich geschlossenes neues System, aber sie ist nebenbei auch eine gross angelegte Streitschrift. Wie sich Kant mit den Philosophen von Platon und Aristoteles bis zu Hume und Leibniz in der Kritik auseinandersetzt, so hat wohl auch dieser Abschnitt polemischen Charakter. Es kann vielleicht sogar von vornherein angenommen werden, dass der eingeschobene Paragraph 12 eine endgültige Abrechnung mit einem „Hauptstück" der auf scholastischer Basis aufgebauten Ontologie der Wolffschen Schule enthält, die den ersten Teil der Metaphysik bildet, über die Kant nach dem von ihm selbst gewählten Baumgartenschen Handbuch Vorlesungen zu halten verpflichtet war. Wie Kant selbst in dieser Metaphysik zu Hause war und in ihr lebte, um allmählich über sie hinauszuwachsen, davon zeugen die von B. Erdmann herausgegebenen Reflexionen. Kant hat einmal diese Metaphysik hoch geschätzt. Aus ihr hat er nicht nur die ganze Architektonik seiner kritischen Schriften übernommen, sondern auch viele Gedanken und vor allem fast alle seine philosophischen Kunstausdrücke, denen er allerdings meist einen neuen, seinen Zwecken entsprechenden Sinn gegeben hat.

Die Tatsache nun, dass sich der vorliegende Abschnitt gerade gegen die Metaphysik der Wolffschen Schule richtet, hat Kant selbst verschleiert. Er erwähnt von der Metaphysik seiner Zeit — und das war die Wolffsche Metaphysik — nur, dass man den Satz: quodlibet ens est unum, verum, bonum, in neueren Zeiten beinahe nur ehrenhalber in der Metaphysik aufzustellen pflegt. Es scheint so, als handle es sich nur um die Transzendentalphilosophie der „Alten" und den bei den „Scholastikern" so berufenen Satz. Wie aber dieser Satz ihn selbst jahrzehntelang beschäftigt hat, wie er auch zu seiner Zeit noch in Geltung stand und den Universitätskollegs über Metaphysik zu Grunde lag, und wie er selbst versucht hat, ihn für seinen Kritizismus auszunutzen, davon erwähnt er nichts.

Unsere Aufgabe soll es nun sein, das wichtigste Material, das diesen Satz und seine Bedeutung für die Entwicklung der auf

ihn sich beziehenden Gedanken Kants angeht, zu sammeln, chronologisch zu ordnen und aus ihm die oben aufgeworfenen Fragen zu beantworten: Was ist die Bedeutung des § 12 in der Kritik der reinen Vernunft und was veranlasste Kant dazu, den Paragraphen an dieser Stelle in der zweiten Auflage der Kritik nachträglich einzuschieben?

Kant spricht hier zunächst von einer „Transzendentalphilosophie der Alten". Der Begriff des Transzendentalen gehört zu denen, die Kant aus dem ihm überlieferten Wortschatz philosophischer Kunstausdrücke übernommen und zum Zwecke seiner kritischen Philosophie in seinem Gedankengehalt umgeformt hat. Wir kennen das Wort „transzendental" meist nur noch in dem Sinne, den Kant ihm gab, wenn er eine Erkenntnis transzendental nannte, „dadurch wir erkennen, dass und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen und Begriffe) lediglich a priori angewandt werden oder möglich sind . . . (d. i. Möglichkeit der Erkenntnis oder der Gebrauch derselben a priori)".[1] Die Scholastiker jedoch verstanden unter transzendentalen Begriffen die allgemeinsten Begriffe, die über den Prädikamenten, d. h. über den Kategorien, stehen und auf diese anwendbar sind,[2] und zwar sind es meist folgende sechs: res, ens, verum, bonum, aliquid, unum.[3] Unter diese Transzendentalia[4] wird ferner eine bestimmte Ordnung gebracht. Duns Scotus stellt den Begriff des Daseins = ens allen anderen als den allgemeinsten voran. Die übrigen Transzendentalia sind passiones entis und werden eingeteilt in unicae und disiunctae. Zu den unicis passionibus entis gehören: unum, verum, bonum, zu den disiunctis: idem vel diversum, contingens vel necessarium, actus vel potentia.[5] Diese Teilung wird dann von anderen übernommen

[1]) Kr. d. r. V.[2] III p. 78, 8—11.

[2]) Kant selbst hat in der vorkritischen Zeit auch keine andere Bedeutung des Wortes „transzendental" gekannt. Vgl. z. B. Erdmann, Reflexionen Nr. 80 f. Nr 179 f. — Refl. Nr. 179: „Bestimmung eines Dinges in Ansehung seines Wesens als Ding ist transzendental." — In gleichem Sinne braucht Baumgarten den Terminus in seiner Metaph. §§ 73, 89, 98, 116, 118.

[3]) Vgl. Prantl, Geschichte der Logik III S. 245. Thomas v. Aqu. zählt die sechs Transzendentalia auf De veritate 1, 1 c.

[4]) Transzendentalia und Transzendentia werden hier noch nicht wesentlich unterschieden.

[5]) Joh. Dunsii Scoti opera omnia, Lugd. 1639. Quaestiones de anima II, 21. Metaph. IV n. 9.

und beibehalten.[1]) Die ganze Ontologie der Scholastik ruht auf diesem transzendentalen Ens und seinen transzendentalen Bestimmungen. Das Ens ist aus sich selbst heraus wirklich (res) und eine Einheit (unum), im Unterschied von anderen ist es aliquid, in Übereinstimmung mit dem Erkennen ist es Wahrheit (verum), in Übereinstimmung mit dem moralischen Willen Vollkommenheit (bonum seu perfectum).

Die Transzendentalia der Scholastik (oder auch die Transzendentia) werden dann in die Wolffsche Ontologie, die den ersten Teil seiner Metaphysik bildet, übernommen, und so finden wir sie auch in dem Baumgartenschen Handbuch wieder, das Kant seinen Vorlesungen über Metaphysik zu Grunde legte. Dass die Wolffsche Philosophie zur Scholastik enge Beziehungen hat, darüber äussert sich Wolff selbst mehrfach. Wo es nur angeht, nimmt er die Scholastiker in Schutz.[2])

Die Metaphysik ist nun nach Baumgarten die Wissenschaft, die die ersten Prinzipien der menschlichen Erkenntnis enthält.[3])

---

[1]) Vgl. z. B. Micraelius, Lex. philos. p. 1073 f.: Transscendentia sunt termini, qui praedicamenta transscendunt, ita tamen, ut de singulis praedicamentis dici possint; et nihil aliud sunt quam generales entis affectiones sive coniunctae, ut unum, verum, bonum, sive disiunctae, ut causa et effectus. — Man könnte hiernach das Schema der Transzendentalia so aufstellen:

ens
generales entis affectiones
coniunctae — disiunctae
unum, verum, bonum. — causa et effectus.

[2]) Vgl. Christian Wolff, Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen. Frankf. 1740/1. II. Teil. § 19 S. 47: Es ist schlimm, dass heute zu Tage Leute grosse Kirchen-Lehrer abgeben wollen, welche die Systemata ihrer Vorfahren noch nicht verstehen gelernt, ja nicht einmahl den Vorsatz haben, sie verstehen zu lernen, unter dem nichtigen Vorwande, dass viele Scholastische Philosophie darinnen enthalten wäre, gleich als wenn alles schlimm wäre, was man in der Scholastischen Philosophie gelehret, und diejenigen recht gethan hätten, welche das Kind mit dem Bade ausgegossen. Ich bin weder ein Verächter des Alten, noch des Neuen; sondern ich prüfe alles, und das Gute behalte ich, es mag angetroffen werden, wo es will. — Ebenda S. 120 § 54: Man findet in der Scholastischen Ontologie noch gar viele Kunst-Wörter, wodurch sie den Unterschied der Dinge überhaupt bemerken. Ich kann sie auch nicht als ungegründet verwerfen, ob ich sie gleich nicht hier ausführe ..., usw. — dazu § 53 S. 115 ff.

[3]) A. G. Baumgarten, Metaphysica, editio III. Halae Magdeburgiae 1750. § 1 p. 1: Metaphysica est scientia prima cognitionis humanae principia continens.

Sie zerfällt in die Ontologie, die Kosmologie, Psychologie und Theologie.[1]) Das ist die alte auch von Wolff ausgeführte Einteilung,[2]) die schliesslich von Kant dem Aufbau seiner Kritik der reinen Vernunft zu Grunde gelegt wird. Die transzendentale Dialektik zerfällt bei ihm in Psychologie, Kosmologie und Theologie. An Stelle der alten Ontologie aber tritt die transzendentale Analytik: „Der stolze Name einer Ontologie, welche sich anmasst, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori in einer systematischen Doctrin zu geben (z. E. den Grundsatz der Kausalität), muss dem bescheidenen einer blossen Analytik des reinen Verstandes Platz machen.“[3])

Gerade diese Ontologie aber, von der Kant später nicht einmal den Namen beibehalten will, ist es, die sein ganzes Interesse vom Beginn seiner philosophischen Studien bis zur Abfassung der Kritik der reinen Vernunft und noch länger immer wieder fand.

Wie sah nun diese Ontologie aus, über die Kant vor und nach der Abfassung seiner kritischen Schriften immer wieder in seinem Metaphysikkolleg zu handeln hatte? Sie wird von Baumgarten definiert als die Wissenschaft von den allgemeinsten Prädikaten des Seins.[4]) Diese allgemeinsten Bestimmungen des Seins wurden, wie wir oben sahen, von den Scholastikern Transzendentalia genannt. Ganz in demselben Sinne finden wir den Begriff des Transzendentalen hier bei Baumgarten wieder. Das Gebiet des Transzendentalen ist eben für ihn überhaupt die ganze Ontologie, die Lehre vom Sein und seinen Prädikaten. Diese Prädikate des Seins nun unterscheiden sich zunächst in praedicata interna und praedicata relativa, d. h. in Bestimmungen, die aus dem

---

[1]) Met. § 2 p. 1: Ad metaphysicam referuntur ontologia, cosmologia, psychologia et theologia naturalis.

[2]) Vgl. Christian Wolff, Philosophia prima s. Ontologia meth. scient. pertract., qua omnes cognitionis humanae principia continentur. Frkf. et Lpz. 1730, und: Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen. 8. Aufl. 1741. — Hier handeln die ersten drei Kapitel von der Ontologie, speziell das zweite mit der Überschrift: Von den ersten Gründen unserer Erkenntniss und allen Dingen überhaupt, S. 6 ff. dann Kap. 4: Von der Welt, S. 329 ff. — Kap. 5: Von dem Wesen der Seele und eines Geistes überhaupt, S. 453 ff. — Kap. 6: Von Gott, S. 574 ff.

[3]) Kr. d. r. V.[2] III p. 207, 18—22.

[4]) Met. § 4 p. 2: Ontologia (ontosophia, metaphysica, metaphysica universalis, architectonica, philosophia prima) est scientia praedicatorum entis generalium.

inneren Wesen eines Dinges folgen, und solche, die dem Dinge in Bezug auf andere zukommen. Die ersten wieder werden geteilt in universalia und disiunctiva.[1]) Zu den universellen Bestimmungen gehören: Einheit (unum), Ordnung (ordo), Wahrheit (verum), Vollkommenheit (perfectum). Die disiunctiven Bestimmungen zerfallen in: necessarium et contingens, reale et negativum, singulare et universale, totale et partiale, substantia et accidens, simplex et compositum, finitum et infinitum. Die praedicata entis relativa sind: idem et diversum, simultanea, successiva, causa et causatum, signum et signatum.

In dieser Reihenfolge werden sie bei Baumgarten nach einander behandelt.[2])

Das ist im wesentlichen noch ganz dieselbe Gliederung, wie wir sie in der Scholastik, z. B. bei Duns Scotus, fanden, und auch die Bedeutung der Transzendentalia ist keine andere geworden.

Nachdem der Satz des Widerspruchs und der des zureichenden Grundes erörtert sind, behandelt Baumgarten zunächst den Begriff des Seins für sich und gibt die Reihenfolge an, in der er die Prädikate des Seins besprechen will. Die Aufgabe der Ontologie ist es, das „Wesen" des Seins zu erschliessen. Das Wesen des Seins aber ist der Komplex seiner wesentlichen Merkmale, und zwar derjenigen, die dem Sein aus sich selbst heraus und allgemein zukommen (praedicata interna et universalia).[3]) Das erste dieser wesentlichen Merkmale ist das Attribut der Einheit: ens est unum! Denn mit dem Sein zugleich wird das Wesen gesetzt, folglich auch der Komplex der wesentlichen Merkmale. Daher werden mit dem Sein zugleich alle wesentlichen Bestimmungen gesetzt, und zwar so, dass keine aufgehoben werden kann. Folglich sind die wesentlichen Merkmale des Seins an sich untrennbar.

---

[1]) Met. § 6 p. 2: Ontologia continet praedicata entis, § 4. I. interna 1. universalia, quae sunt in singulis, 2. disiunctiva, quorum alterutrum est in singulis; II. relativa.

[2]) Vorausgeschickt werden die Abhandlungen über die Möglichkeit (possibile) oder den Satz des Widerspruchs, und die Verknüpfung (connexum) oder den Satz vom zureichenden Grunde Met. Sectio I. und II. § 7—33, p. 3—9. Dann folgt der Abschnitt über den Begriff des Seins im allgemeinen (ens) Sectio III. § 34—71, p. 10—18, dem sich sofort die Behandlung der praedicata interna universalia, d. h. der Begriffe unum, ordo, verum, bonum anschliesst: Sectio III—VII. § 72—100, p. 18—24.

[3]) Met. § 40 p. 12: Complexus essentialium in possibili, seu possibilitas eius interna est essentia.

Wessen Bestimmungen aber untrennbar sind, das ist eine Einheit, und zwar in transzendentalem Sinne, dessen Bestimmungen an sich untrennbar sind. Folglich ist alles Sein eine transzendentale Einheit.[1])

Das aber, wodurch nun die Einheit des Seins hergestellt wird, ist die Ordnung. Wenn wir uns z. B. unter dem Sein die ganze Natur vorstellen, so werden die Naturerscheinungen zu einer grossen Einheit dadurch erhoben, dass sie unter einander durch eine unauflösbare Ordnung in Raum und Zeit zusammengehalten werden.[2])

Dieser Begriff der Ordnung ist es dann, der von der Einheit des Seins zu seiner Wahrheit hinüberführt; denn wenn ich erkenne, dass ein Ding sich in den ganzen Zusammenhang der Ordnung in der Natur einfügt, erkenne ich daraus zugleich seine transzendentale Wahrheit.[3]) „Der Grund der Wahrheit ist daher der Satz vom zureichenden Grunde."[4]) So entwickelt Wolff, „dass ohne den Satz des zureichenden Grundes keine Wahrheit seyn kan. Und daher wird man denjenigen Grund um so vielweniger in Zweiffel ziehen, oder ihn auf einige Weise für verdächtig halten, weil ohne ihn Wahrheit und Träume sich nicht mehr unterscheiden lassen."[5]) Über die Unterscheidung von Wahrheit und Traum führt Wolff näher aus: „Weil alles seinen zureichenden Grund hat, warum es ist; so muss es auch beständig einen zureichenden Grund haben, warum in einfachen Dingen die Veränderungen so und nicht anders auf einander folgen, in zusammengesetzten Dingen die Theile so und nicht anders neben einander stehen, auch ihre Veränderungen so und nicht anders auf einander folgen.

[1]) Met. § 73 p. 18: Posito ente ponitur essentia, ergo complexus essentialium, hinc posito ente simul ponuntur essentialia omnia, et ita quidem, ut nullum possit tolli. Ergo essentialia entis sunt per se inseparabilia. Unum est, cuius determinationes sunt inseparabiles, et transcendentaliter quidem, cuius determinationes sunt per se inseparabiles. Ergo omne ens est unum transcendentale.

[2]) Die Definition der Ordnung bei Baumgarten § 78 p. 19: Si multa iuxta vel post se invicem ponuntur, coniunguntur. Coniunctio plurium vel est eadem, vel diversa. Si prior, est coordinatio, et eius identitas ordo.

[3]) Met. § 118 p. 29: Veritas transcendentalis est ordo in essentialibus et attributis.

[4]) Chr. Wolff, Vernünft. Ged. II p. 90.

[5]) Ebenda I p. 76, dazu Ontologia § 495: Veritas, quae transcendentalis appellatur et rebus ipsis inesse intelligitur, est ordo in varietate eorum, quae simul sunt ac se invicem consequuntur.

Solchergestalt ist hier eben eine solche Ordnung, als wie sich in dem ordentlichen Vortrage eines Beweises befindet. Da nun dergleichen Ordnung sich im Traume nicht befindet, als wo vermöge der Erfahrung kein Grund anzuzeigen, warum die Dinge bey einander sind und so neben einander stehen, auch ihre Veränderungen auf einander erfolgen; so erkennt man hieraus deutlich, dass die Wahrheit von dem Traume durch die Ordnung unterschieden sey. Und ist demnach die Wahrheit nichts andres als die Ordnung in den Veränderungen der Dinge: hingegen der Traum ist Unordnung in den Veränderungen der Dinge." [1])

So ist also hier der Begriff der transzendentalen Wahrheit aufzufassen als Ordnung nach dem Satze vom zureichenden Grunde, und in diesem Sinne gilt der Satz: omne ens est verum. Alles Sein ist wahr; denn alles, was zum Sein gehört, steht in durchgängiger Beziehung zur Ordnung der Natur, und alles, was sich in diese Ordnung einfügt, ist wahr.[2])

Da aber nun alle die einzelnen Teile in der Ordnung zusammenstimmen, sich nichts widerspricht, sondern alles aus einem einzigen Grunde sich erklärt, so ist das ganze Sein zugleich vollkommen. Die transzendentale Vollkommenheit besteht in der Übereinstimmung aller essentialen Merkmale des Seins.[3]) Somit ist alles Sein in transzendentalem Sinne vollkommen: omne ens est perfectum.[4]) Mit der Vollkommenheit aber wird zugleich

---

[1]) Vgl. Chr. Wolff, Vernünft. Ged. I § 142 p. 74. Dazu II § 44 p. 91 und Baumgarten, Met. § 91 p. 22: Confusio veritati transcendentali opposita esset somnium obiective sumtum. Somniorum aggregatum esset mundus fabulosus.

[2]) Die transzendentale Wahrheit ist zu unterscheiden von der metaphysischen. Diese ist ganz allgemein nur die Ordnung von Mehrerem unter Einem, und ihr Kriterium ist das principium contradictionis. Die transzendentale Wahrheit aber ist die Einordnung in die Substanzen und Attribute des Seins, vgl. Baumgarten, Met. § 89 p. 21. Dazu die §§ 119, 184, 189. Baumgarten identifiziert ferner den Begriff der transzendentalen Wahrheit mit dem der „objektiven Gewissheit", Met. § 93 p. 22. Certitudo obiectiva est apperceptibilitas veritatis in ente. Jam omnis entis veritas est clare cognoscibilis. Ergo omne ens est obiective certum. — Über den Begriff der transzendenten Wahrheit vgl. noch die §§ 118, 132, 163.

[3]) Met. § 98 p. 23: Consensus essentialium est perfectio (essentialis) transcendentalis, affectionum accidentalis, utraque interna. Consensus relationum est perfectio externa.

[4]) Met. § 99 p. 24: Essentialia omnis entis consentiunt ad essentiam eius, et attributa. Ergo omne ens est perfectum transcendentaliter. Vgl.

das Gute gesetzt; also gilt auch der Satz: omne ens est bonum.[1])

Es genügt, den Gedankengang der Wolff-Baumgartenschen Ontologie bis hierher zu verfolgen; denn das Entwickelte enthält den ganzen Gedankenkomplex, den Kant über den Satz: omne ens est unum, verum, bonum, in der Philosophie seiner Zeit vorfindet. Das ist nicht nur altes scholastisches Material, sondern zugleich das erste Hauptstück der damals, während Kant an seinen kritischen Werken schrieb, auf den Universitäten gelehrten Ontologie. Kants eigene Stellung zu dieser Ontologie ist auch entsprechend seinem Entwicklungsgange eine mannigfach wechselnde gewesen.

Er stimmt zunächst mit den Ausführungen Baumgartens überein, soweit das aus den Reflexionen, die B. Erdmann der Zeit des Dogmatismus zuweist,[2]) hervorgeht.[3]) In dieser Zeit ist auch der Begriff des Transzendentalen für ihn noch derselbe, wie in der Scholastik, bei Wolff und bei Baumgarten.[4])

Dann aber kommt die Zeit des kritischen Empirismus in den Jahren 1762—69. Die Probleme der rationalen Theologie, durch Krusius und Newton in Fluss gebracht, treten in den Mittelpunkt des Interesses Kants, und an erster Stelle die Gottesbeweise. Gerade der ontologische Gottesbeweis nun steht in engster Beziehung zu den Begriffen des Seins, der Wahrheit und Vollkommen-

---

dazu Wolff a. a. O. I p. 78 § 152: „Zusammenstimmnng des Mannigfaltigen machet die Vollkommenheit der Dinge aus" usw.

[1]) Met. § 100 p. 24: Bonum est, quo posito ponitur perfectio. Ergo omne ens est bonum transcendentaliter.

[2]) Die Reflexionen Nr. 897—902 auch für den kritischen Empirismus, also die Zeit von 1762—69, mitgelten zu lassen, halte ich nicht gut für möglich, da in dieser Zeit sowohl der Begriff des Daseins wie der der Vollkommenheit zu grosse Wandlungen erfahren, als dass sie noch in diesen Rahmen hineinpassen könnten. Vgl. das Folgende.

[3]) Die hierher gehörigen Reflexionen sind in Erdmanns Ausgabe Nr. 897—902 p. 252 f. Sie passen vollkommen in den oben entwickelten Gedankenkreis hinein, z. B. Refl. Nr. 897 p. 252: Durchgängiger Zusammenhang desjenigen, was zum Wesen gehört:

Unitas (Einheit); consensus (Einhelligkeit); unicitas (Einigkeit).

Transzendentale Einheit: Ableitung des Mannigfaltigen aus einem Begriff: Wesen. Transzendentale Wahrheit: Ableitung des Mannigfaltigen von einander: Attribute. Transzendentale Vollkommenheit: Ableitung des Begriffs aus dem Mannigfaltigen.

[4]) Vgl. z. B. die oben angeführte Refl. Nr. 897 p. 252; dazu Refl. Nr. 179—181 p. 54. — Nr. 93 p. 30 u. a. m.

heit. Ist doch Gott nach der Wolffschen Philosophie das ens realissimum,[1]) dem Wahrheit zukommt[2]) und das zugleich das ens perfectissimum[3]) ist. Der ontologische Gottesbeweis selbst bleibt wohl für Kant vorläufig noch bestehen, doch ergeben sich nun von anderer Seite, aus dem Gebiet der Erfahrung, eine Menge von Schwierigkeiten, die die objektive Gültigkeit der Transzendentalia: Ens, Veritas, Perfectio in Frage stellen. In der Schrift „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes 1763“ (nach B. Erdmann, Reflexionen 2. Bd. S. XVIII, bereits im Herbst 1762 erschienen) stellt Kant fest, dass das Dasein gar kein Prädikat von irgend einem Dinge ist, sondern nur die Erfahrung von dem Dasein eines Dinges mich überzeugen kann. Damit allein schon wäre die ganze Ontologie hinfällig, die das Sein (Ens) als erste transzendentale Grösse, also völlig unabhängig von der Erfahrung auffasst.

In dem „Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen“, findet Kant die Unterscheidung von Erkenntnisgrund und Realgrund. Wenn auch Urteile logisch richtig sind, so kann doch in den Dingen selbst eine Realrepugnanz liegen, von der wir nur durch Erfahrung etwas wissen können. Das müsste eine völlige Umwandlung des ontologischen Wahrheitsbegriffs, der sich auf die Ordnung der Natur oder des Seins nach dem logischen Satze vom zureichenden Grunde stützt, herbeiführen.

Welche Umwandlung dann der Begriff der Vollkommenheit durchzumachen hatte, darauf weist Paulsen in einer Anmerkung hin, die zugleich das hierzu in Betracht kommende Material in Kants vorkritischen Schriften zusammenträgt. Ich setze sie hierher: „Die eigentlich wissenschaftliche Begründung, welche die bisherige Philosophie ihrer Combination von Metaphysik und Moral zu geben versucht hatte, nämlich die Behauptung der Identität von Dasein

---

[1]) Baumgarten Met. § 806 p. 290: Ens perfectissimum est ens reale. Ergo illi convenit realitas tanta, quanta in ente esse potest. Ens perfectissimum est realissimum, in quo plurimae maximae realitates, summum bonum et optimum metaphysice.

[2]) Met. § 822 p. 295: Deo convenit veritas transcendentalis maxima.

[3]) Met. § 803 p. 289 f.: Ens perfectissimum est, cui summa in entibus est perfectio: in quo tot, tanta, tantum in tot et tanta consentiunt, quot, quanta, quantum in plurima et maxima possibilium in ullo ente consentire possunt. Est ergo in ente perfectissimo quaedam pluralitas absolute necessario.

und Vollkommenheit (realitas = perfectio), hat Kant schon in den bisherigen Schriften aufgegeben. In den Betrachtungen über den Optimismus vom J. 1759 erkennt er noch die Formel an, dass die absolute Vollkommenheit eines Dinges in dem Grade seiner Realität bestehe (Bd. II, S. 38). Dagegen in der erwähnten Stelle des einzig möglichen Beweisgrundes (I. Abth. 1. Betr. § 3; II. S. 133) widerspricht er ausdrücklich ihrer Gültigkeit und wiederholt dies in den negat. Grössen (S. 100). Der dort sich findenden Andeutung einer positiven Bestimmung des Begriffs der Vollkommenheit gibt er eine kurze Ausführung in der Preisschrift: Vollkommenheit ist nicht ein Verstandesbegriff, sondern beruht auf dem Gefühl (IV. Betr. § 2; II, S. 307). In der Nachricht von seinen Vorlesungen (II. S. 319) sagt er dasselbe und nennt mit Andern Hume als Vorgänger in dieser Auffassung. — Es ist nicht unwahrscheinlich, dass er gerade in diesem Puncte den ersten bedeutenden Einfluss der Englischen Philosophie erfahren hat. Jene Gleichsetzung der beiden Begriffe realitas und perfectio war von alter Ueberlieferung und von so unbezweifeltem Ansehen in der Deutschen Metaphysik, dass die Auflösung für einen sehr schwierigen Schritt gehalten werden muss.[1])"

Mit alledem war die Gültigkeit der Begriffe ens, verum, perfectum in ihren Grundfesten erschüttert und damit die ganze Ontologie, die Wissenschaft vom Sein und seinen Prädikaten, unmöglich geworden. Da kommt die bedeutsame Wandlung, die das Jahr 1769 in Kants Anschauungen hervorruft. Die Dissertation von 1770 zeigt Kant auf dem Standpunkt eines kritischen Rationalismus. Der Unterschied zwischen Phänomenon und Noumenon, die Idealität von Raum und Zeit, die Trennung von Sinnlichkeit und Verstand sind gefunden. Die alte Ontologie kommt vorübergehend noch einmal zu ihrem Recht. Wohl wird die Sinnlichkeit als Erkenntnisquelle anerkannt, doch auf der anderen Seite wird das Gebiet des Verstandes umso schärfer gegen sie abgegrenzt. Der Verstand erkennt die Dinge, wie sie an sich sind. Er hat auch wieder eine Erkenntnis von Gott. Gott wird ausdrücklich als ens realissimum und perfectissimum eingeführt.[2])

[1]) Paulsen, Versuch einer Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnistheorie, Lpz. 1875. p. 89 not.[1]).

[2]) Das Nähere über die Übergangsperiode des kritischen Rationalismus, worauf ich für meinen speziellen Zweck nicht glaube eingehen zu müssen, vgl. bei B. Erdmann, Reflexionen II. Einl. p. XXIIIff. und Paulsen a. a. O. p. 116ff.

Das Problem aber, das Kant nun für die folgende Zeit beschäftigen soll, formuliert er selbst zunächst dahin: „Meine Absicht ist zu untersuchen, wieviel die Vernunft a priori erkennen kann und wie weit sich ihre Abhängigkeit von der Belehrung der Sinne erstrecke, welches also die Fragen sind, über die sie ohne Beihilfe der Sinne nicht hinausgehen kann. Dieser Gegenstand ist wichtig und gross, denn er zeigt dem Menschen seine Bestimmung mit der Vernunft. Um zu diesem Endzwecke zu gelangen, finde ich für nötig, die Vernunft zu isolieren, aber auch die Sinnlichkeit, und erstlich alles, was a priori erkannt werden kann, zu betrachten, ob es auch zu dem Gebiete der Vernunft gehört. Diese abgesonderte Betrachtung, diese reine Philosophie ist von grossem Nutzen." [1])

Diese Problemstellung enthält die Grundfrage des Kritizismus: Wie ist reine Vernunfterkenntnis, oder spezieller: Wie sind synthetische Urteile a priori überhaupt möglich?

Die Vernunft soll isoliert werden! Was heisst das aber, wenn wir uns Kants Begriff der Vernunft vergegenwärtigen? Wenn Kant sein Hauptwerk eine Kritik der reinen Vernunft nennen will, so versteht er hier unter der Vernunft überhaupt das ganze obere Erkenntnisvermögen im Gegensatz zur Sinnlichkeit. Zu diesem oberen Erkenntnisvermögen gehören drei Teile: der Verstand, die Urteilskraft, die Vernunft im engeren Sinne. Verstand und Urteilskraft beziehen sich auf Gegenstände der Erfahrung; von ihnen ist ein objektiv gültiger Gebrauch möglich. Die Vernunft dagegen steht über dem Verstande, sie operiert nicht mehr mit in der Erfahrung gegebenen Gegenständen, sondern ausschliesslich mit Begriffen des reinen Verstandes; sie ist darum durchaus „dialektisch". Sie soll nur den mannigfaltigen Erkenntnissen des Verstandes eine Einheit a priori geben. Daher müssen die Verstandesbegriffe zunächst untersucht werden, ehe man zur Vernunfterkenntnis fortschreiten kann. Und so ist die erste Frage: Wie lässt sich die objektive Gültigkeit der Verstandesbegriffe begreiflich machen? Die Lösung dieser Frage gibt das Kapitel über die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, nämlich, dass die objektive Gültigkeit der reinen Verstandesbegriffe nur begreiflich wird, wenn diese Bedingungen einer möglichen Erfahrung sind.

Die reinen Verstandesbegriffe sind nun nichts anderes als die Kategorien. Von diesen Kategorien gilt es, zunächst ein

---

[1]) B. Erdmann, Refl. Nr. 98 p. 32.

möglichst vollständiges Verzeichnis aufzustellen. Aristoteles hatte die Kategorieen wahllos aufgegriffen. Kant sucht nach einem in der menschlichen Vernunft gegründeten Prinzip, aus dem er die Kategorien vollständig und mit Notwendigkeit ableiten könnte. Nichts scheint natürlicher, als dass er sich auch hier, wie bei den übrigen Problemen des Kritizismus, an die ihm überlieferte Philosophie hielt und sich zunächst zu den allgemeinen Begriffen der reinen Vernunft wandte, von denen die Ontologie seiner Zeit lehrte, dass sie über den Prädikamenten, d. h. über den Kategorien, liegen. Aus den transzendentalen Prädikaten des Seins: unum, verum, bonum mussten sich die Kategorien ableiten lassen, wenn überhaupt ein durchgängiger Zusammenhang in der ganzen Vernunfterkenntnis und den Verstandesregeln, so wie sie die Ontologie lehrte, bestehen konnte. Aus der Ontologie hatte ja Kant die ganze Methode und Architektonik seiner Kritik der reinen Vernunft übernommen. Auch sein Zweck war ebenso wie der der Ontologie die Errichtung eines systematischen Gebäudes der reinen Vernunft.[1]) Wo es nur irgend möglich ist, wird die Beziehung zu der alten Ontologie beibehalten. So erscheint uns der Gedanke, die Kategorien aus den transzendentalen Begriffen ens, unum, verum, bonum abzuleiten, als etwas durchaus Natürliches und Verständliches.

Wie sich nun Kant die Ableitung der Kategorien aus den Begriffen: unum, verum, bonum des näheren gedacht hat, davon können wir uns kein klares Bild machen. Die von B. Erdmann herausgegebenen Reflexionen geben uns in Nr. 903—905 und Nr. 585 ff. nur ein paar abgerissene Andeutungen ohne inneren Zusammenhang. Da finden wir z. B. die Notizen: Refl. 903 p. 252: Einheit (Verknüpfung, Zusammenstimmung); Wahrheit (Qualität); Vollständigkeit (Quantität). — Nr. 905 p. 253. Metaphysische Einheit ist real (substantia, ratio, totum). Metaphysische Wahrheit: respectus ad data, si conditiones data sunt. Metaphysische Vollständigkeit: omnitudo realitatis.

Wenn auch diese geringen Bruchstücke keinerlei Anhaltspunkt für eine genauere Darstellung der Art und Weise, wie Kant die Begriffe der Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit für seine Kategorientafel nutzbar machen wollte, an die Hand gibt, so geht jedenfalls aus ihnen die Tatsache deutlich hervor, dass der Versuch

---

[1]) Vgl. B. Erdmann, Kants Kritizismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Lpz. 1878 p. 17.

dazu gemacht worden ist, und beleuchtet auch von dieser Seite die Anhänglichkeit Kants an den systematischen Aufbau der alten Ontologie.

Aber nicht nur für die Kategorien und ihre Ableitung wollte Kant diese Grundbegriffe der Wolffschen Ontologie brauchbar machen, sondern er versuchte auch die Einteilung des oberen Erkenntnisvermögens in Verstand, Urteilskraft und Vernunft, nach der sich die Gliederung des ganzen Kritizismus orientiert, von ihnen herzuleiten. In der Art der Verbindung des Mannigfaltigen findet er das verbindende Glied.

„Verbindung des Mannigfaltigen mit einander: Einheit — Verstand. Verbindung der Mannigfaltigen unter einander: Wahrheit — Urteilskraft, Verbindung des Mannigfaltigen zu einem Ganzen: Vollkommenheit — Vernunft.“ [1])

„Einheit, Wahrheit und Vollständigkeit (Transzendentale Vollkommenheit) sind die Requisite jeder Erkenntnis respektive auf Verstand, Urteilskraft und Vernunft. (Zur letzteren wird apodiktische Gewissheit erfordert, d. i. vollständige Wahrheit.)

Einheit der Regel (Allgemeinheit); Wahrheit in der Subsumtion unter Regeln, denn die machen allein etwas objektiv giltig, d. i. wahr; endlich Vollkommenheit: Zusammenhang aller Prädikate in einem Prinzip. Das Wesen ist Einheit, die wesentlichen Stücke die Wahrheit, alle Attribute zusammen die Vollkommenheit.“ [2])

Wie so die drei Begriffe der Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit die Kategorien und die Teilung des oberen Erkenntnisvermögens in sich schliessen sollen, so werden sie endlich auch zu den Urteilsfunktionen in Beziehung gesetzt und sollen die Einteilung in kategorische, hypothetische und disjunktive Urteile erklären: „Die drei Begriffe der Möglichkeit eines Dinges überhaupt, Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit, beziehen sich auf die drei formalen Grundsätze aller Urteile, den des Widerspruchs, des zureichenden Grundes und der Bestimmbarkeit desselben in Ansehung aller möglichen Prädikate (judica categorica, hypothetica et disjunctiva).“ [3])

Wie aber nun Kant die Nutzlosigkeit dieser Bemühung, die alte Ontologie mit ihren drei universellen und inneren Prädikaten des Seins für seine kritischen Zwecke auszubeuten, eingesehen und

[1]) Refl. Nr. 911 p. 255.
[2]) Refl. Nr. 912 p. 255.
[3]) Refl. Nr. 916 p. 257.

den Grund der Ergebnislosigkeit dieser Versuche erkannt hat, geht klar aus dem Manuskript seiner Vorlesungen über Metaphysik in den 70ger Jahren hervor, von dem uns B. Erdmann folgendes Bruchstück mitteilt:

„Hier können wir drei Begriffe auf einmal nehmen: von der Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit, und zwar deswegen, weil diese Sätze an sich steril sind. Es ist wahr, dass diese Begriffe sehr nützlich sind; demnach wollen wir die Begriffe nützen und auseinandersetzen, aber keine metaphysischen Grundsätze daraus herleiten. Unum bonum et verum seu perfectum werden als Prädicate genommen im transzendentalen Verstande im Verhältniss auf's Wesen; im metaphysischen Verstande aber im Verhältniss auf alles Mögliche. Z. E. im transscendentalen Verstande ist jedes Ding nur eins und nicht viel; hier geht es auf sein Wesen, denn es kann nur dieses und kein anderes sein, also eins und nicht mehrere. Metaphysische Einheit ist aber die Betrachtung überhaupt auf's Mögliche, sie besteht in der Verknüpfung des Mannigfaltigen in der Einheit. So ist nun metaphysische Einheit in jedem Ganzen; z. E. bei dem Menschen in seinen Gemüthskräften ist Einheit . . . Einheit und Vielheit im mathematischen Verstande lässt sich nicht erklären, denn wenn ich will von verschiedenen Dingen reden, so drückt schon der Pluralis die Vielheit aus. Im philosophischen Verstande ist die Einheit die Verbindung des Mannigfaltigen in Einem . . . . . Diese Einheit in Betrachtung zu ziehen ist sehr wichtig. Die philosophische Einheit im transscendentalen Verstande ist eine Einheit, die auf's Wesen selbst gehet; da ist alles tautologisch und kann nicht erklärt werden. So ist es auch mit der Wahrheit; denn die Wahrheit ist, dass ein jedes Ding das sei, was es ist; es ist also auch tautologisch. Die transscendentale Vollkommenheit ist, dass ein jedes Ding vollkommen sei, indem es alles hat, was es haben soll, um ein solches Ding und kein anderes auszumachen. Ueberhaupt wo es schon auf's Allgemeine und auf Alles geht, da ist die Erkenntniss gewiss leer. Alles ist unum, verum et perfectum. Der Autor [Baumgarten] schickt die Ordnung voraus, um die Wahrheit zu erklären. Die Ordnung ist aber von der Wahrheit unterschieden. Wahrheit ist nicht eine Eigenschaft eines Dinges, sondern eines Urtheils . . . das ist die logische Wahrheit. Die transscendentale Wahrheit ist die Uebereinstimmung der Praedikate, die zum Wesen des Dinges gehören, mit dem Wesen selbst . . . . Metaphysik aber ist in jedem

Dinge eine Quelle von Erkenntnissen vieler Wahrheiten, die wir durch die Analysis des Begriffs und auch durch die Synthesis erkennen. Wahrheit mit dem Begriff der Verbindung*) verbunden betrachtet, ist der Begriff der Ordnung, die Identität der Art der Verbindung des Mannigfaltigen. . . . Der Satz, der da enunciirt, worin die Verbindung der Mannigfaltigen bestehen soll, enthält den Exponenten der Ordnung. Dieses ist die Regel der Ordnung. Wenn die Regel complet wäre, so wäre sie eine Richtschnur. . . . Oft geht die Regel vor der Ordnung vorher, oft wird auch die Regel aus der Ordnung gezogen. Es ist ein Urbild, das die Regel a priori enthält; sie sind die Principien aller Ordnung und der Verbindung des Mannigfaltigen.**) Plato sagt, um den Quell und Ursprung aller Dinge einzusehen, muss man aus den Ideen dieselben herleiten. . . . Dass ein Ding schlechthin das ist, was es ist, das ist die Realität. Die transscendentale Vollkommenheit ist die Form aller Vollkommenheit oder die Vollständigkeit eines Dinges in Beziehung auf sein Wesen: da ist jedes Ding vollkommen . . . Die metaphysische Vollkommenheit ist der Grund der Realität. Je mehr Realitäten, je mehr metaphysische Vollkommenheit!"[1])

Dieser Abschnitt, dem B. Erdmann einen „Mangel an Durchsichtigkeit" vorwirft und in seinen Ausführungen eine „scholastische Begriffssplitterung" sieht, auf deren „Diskussion des Einzelnen er Verzicht leistet", gewinnt nach allem, was wir bisher über die Begriffe ens, unum, verum, bonum seu perfectum entwickelt haben, an Klarheit. Wir hatten gesehen, wie Kant allmählich zu diesen ontologischen Begriffen des Baumgartenschen Handbuchs in Widerspruch gerät. Auch der letzte Versuch, sie für seine neue Transzendentalphilosophie nutzbar zu machen, ist, nach diesem Abschnitt zu urteilen, gescheitert. Er sieht in allem, was sich aus ihnen ableiten lässt, jetzt nur noch „sterile Sätze". Die Begriffe sind wohl an sich „sehr nützlich", aber es lassen sich keine „metaphysischen Grundsätze daraus herleiten", das heisst: die Versuche, aus ihnen die Kategorien[2]), die Arten des oberen

---

*) Im Manuscript: Ordnung.

**) Im Manuscript sind die beiden letzten Sätze umgestellt. Daselbst steht ferner: „Urbild die die" und „die Verbindung".

[1]) B. Erdmann: Mitteilungen über Kant's metaphysischen Standpunkt in der Zeit um 1774. Philos. Monatshefte XX. Bd. 1884. p. 80—82.

[2]) Vgl. auch Refl. Nr. 917 p. 257: Diese Begriffe sind nicht die

Erkenntnisvermögens, die Urteilsformen zu deduzieren, sind hiermit endgültig aufgegeben. Wie man diese Begriffe überhaupt noch nützen kann, entwickelt Kant an den Begriffen der Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit, die lauter tautologische Sätze ergeben, aber unsere Erkenntnis nicht erweitern. Sie gehen alle aufs Allgemeine. Objektive Erkenntnis aber ist nach Kants neuem Standpunkt nur aus den Einzelerscheinungen der Erfahrung zu gewinnen, und so kommt er zu dem Schluss: „Ueberhaupt wo es schon auf's Allgemeine und auf Alles geht, da ist die Erkenntniss gewiss leer. Alles ist unum, verum et perfectum."

Dann aber kritisiert er speziell den Wahrheitsbegriff der alten Ontologie. Hier sind die einzelnen Sätze lose nebeneinander gestellt. Wir müssen uns den inneren Zusammenhang selbst erst herstellen. Die beiden Sätze: „Die transzendentale Wahrheit ist die Übereinstimmung der Prädikate, die zum Wesen des Dinges gehören, mit dem Wesen selbst", und: „Wahrheit mit dem Begriff der Verbindung (Ordnung) verbunden betrachtet, ist der Begriff der Ordnung, die Identität der Art der Verbindung des Mannigfaltigen", interpretieren nur den Baumgartenschen Text. Da ist das Wort „transzendental" noch ganz in dem alten Sinne genommen, und in diesem Sinne ist die Wahrheit der Ordnung gleichzusetzen. Zugleich aber kritisiert Kant diesen ontologischen Wahrheitsbegriff. „Wahrheit ist nicht eine Eigenschaft eines Dinges, sondern eines Urtheils . . . das ist die logische Wahrheit." Damit wendet er sich gegen den Anspruch der alten Ontologie, die die Dinge erkennen will, wie sie an sich sind, ihrem Wesen nach, und zugleich trennt er die logische Wahrheit scharf von der Wahrheit ab, die unsere auf Dinge bezogene Erkenntnis erreichen kann.

Kategorien von Dingen, sondern logische Kriterien der Übereinstimmung mit den Gesetzen des Verstandes.

1. Einheit des Begriffs, dass er nicht ein anderer als dieser sei, oder Einheit der Bedeutung des Worts — Klarheit.

2. Wahrheit der Elementarsätze, Vielheit derselben — Deutlichkeit.

3. Vollständigkeit der Merkmale in einer Definition — Ausführlichkeit und Präzision.

Dazu B. Erdmanns Anmerkung: Vielleicht die Fassung zur Zeit der ersten Auflage? Es würde dann begreiflich sein, weshalb Kant diese Begriffsreihe, die ihn in den siebziger Jahren so mannigfach beschäftigte, aus der Bearbeitung von 1780 verbannte, während sie in der zweiten ohne irgend ersichtlichen äusseren Anlass aufgenommen ist, trotzdem die meisten jener Veränderungen von 1786 aus solchen Anlässen hervorgegangen sind.

Die logische Wahrheit ist nur im Urteil, ist also rein formal ohne Ansehung der dem Urteil zu Grunde liegenden Gegenstände. Dieser logischen Wahrheit gegenüber aber tritt nun die Wahrheit, die wir durch unsere Erkenntnis von Dingen der Erfahrung erlangen können. Er nennt sie hier noch „metaphysische“ Wahrheit. Aus dem folgenden Satze aber ersieht man deutlich, dass unter ihr nichts anderes zu verstehen ist als die später unter dem Begriff „transzendentale“, d. h. auf mögliche Erfahrung bezogene, Wahrheit eingeführte: „Metaphysisch aber ist in jedem Dinge eine Quelle von Erkenntnissen vieler Wahrheiten, die wir durch die Analysis des Begriffs und auch durch die Synthesis erkennen.“ Das ist die grosse Umkehrung, die den Wahrheitsbegriff aus dem Gebiete des Verstandes und der Vernunft herausrückt, ihm Beziehung auf die Gegenstände gibt und nun die Erfahrung als den Quell aller Erkenntnis einführt. Der Begriff der Synthesis tritt hier zum ersten Male neben dem Wahrheitsbegriff auf. Später sind es die synthetischen Urteile, die unsere Erkenntnis überhaupt erweitern, die zu dem Begriff ein neues unbekanntes, in ihm noch nicht enthaltenes X hinzufügen. Dieses unbekannte X aber ist ein Gegenstand der Erfahrung. Sollen also synthetische Urteile wahr sein, so müssen die Gegenstände der Erfahrung auf ihre Wahrheit geprüft werden. So zerfällt der einheitliche Wahrheitsbegriff der alten Ontologie in „viele Wahrheiten“, von denen jede sich auf ein einzelnes Ding der Erfahrung bezieht. Das allgemeine logische Kriterium der Wahrheit reicht nun nicht mehr aus. Wie die synthetischen Urteile dennoch wahr sein können, das nachzuweisen ist die Aufgabe der Kritik der reinen Vernunft.

Das ist die Abrechnung mit dem ontologischen Wahrheitsbegriff der alten Schule. Auch der Begriff der Vollkommenheit muss hier schon eine Umwandlung erleiden. Schon hier wird er mit der Platonischen Idee in Verbindung gebracht. Das weist deutlich auf das „Ideal der reinen Vernunft“, das „Ens realissimum“ in der transzendentalen Dialektik.

So gewährt uns dieser Abschnitt einen tiefen Einblick in das allmähliche Entstehen des Kantschen Kritizismus, speziell des Wahrheitsbegriffs. Langsam nur werden die alten Formen der Ontologie durchbrochen, nachdem Kant immer wieder versucht hat, sie auch für seine Zwecke nutzbar zu machen, bis er sich endlich ganz von ihnen losgelöst hat. Die letzte und endgültig abschliessende Auseinandersetzung mit den Grundbegriffen der alten

Ontologie bringt dann der § 12 der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Nach allem, was wir hier über den Satz: „quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum“ entwickelt haben, erscheint die Aufnahme dieses Paragraphen wohl nicht nur als eine „systematische Engherzigkeit“. Die ganze transzendentale Analytik richtet sich gegen die Lehre der alten Ontologie. Die Grundbegriffe dieser Ontologie für immer zu entwerten, ist die Aufgabe dieses Abschnittes, und so gehört er wohl mit vollem Recht in die Kritik der reinen Vernunft hinein, zumal da Kant immer weiter von Jahr zu Jahr seine Vorlesungen über Baumgartens Metaphysik hält und dem Publikum die Richtigstellung der Grundbegriffe der Ontologie gewissermassen schuldig ist.[1])

---

[1]) Wie Kant nun in seinen Vorlesungen über Baumgartens Metaphysik diese Begriffe weiterhin behandelt hat, darüber geben uns die von Pölitz herausgegebenen Vorlesungen über die Metaphysik, von denen die Ontologie wahrscheinlich im W. S. 1790/91 nachgeschrieben wurde, ein ungefähres Bild. Kant begnügt sich hier mit der einfachen Interpretation des Baumgartenschen Textes, nur beim Wahrheitsbegriff kann er sich der Kritik nicht enthalten. — Immanuel Kants Vorlesungen über die Metaphysik hg. von Pölitz 1821.

p. 42ff.: „Es ist eine alte scholastische Lehre: quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum. 1. Ein jedes Ding ist einig; 2. Ein jedes Ding ist wahr. Dem Dinge Wahrheit beizulegen, ist wider den Redegebrauch; man sagt wohl: die Erkenntnis ist wahr, der Grund der Wahrheit muss in dem Dinge sein. 3. Ein jedes Ding ist vollkommen: d. h. ein jedes Ding enthält alles das, was dazu erfordert wird.“

Nun bezieht Kant die drei Prädikate, die in der Ontologie Bestimmungen des Seins, also der Allheit der Dinge selbst waren, nur auf die „Vorstellung“ eines Objekts, nicht auf das Objekt selbst, und fährt fort:

„Die Vorstellung eines Objekts enthält: 1. Die Einheit des Bestimmbaren; 2. Die Vielheit und Zusammenstimmung der mannichfaltigen Bestimmungen unter einander. 3. Die Allheit der Bestimmungen . . . usw.“

Damit stimmt der § 12 der Kr. d. r. V. überein, wo es zum Schluss heisst III p. 99, 1—6; „Also wird durch die Begriffe von Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit die transzendentale Tafel der Kategorien gar nicht, als wäre sie etwa mangelhaft, ergänzt, sondern nur, indem das Verhältnis dieser Begriffe auf Objekte gänzlich bei Seite gesetzt wird, das Verfahren mit ihnen unter allgemeine logische Regeln der Übereinstimmung der Erkenntnis mit sich selbst gebracht.“

Eine neue Platon-Übersetzung.

Besprochen von W. Schink.

„Die Sprache ist das musikalische Element, das Element der Innigkeit, das in der Übersetzung verschwindet; der feine Duft, durch den die Sympathie der Seele sich zu geniessen gibt, aber ohne den ein Werk der Alten nur schmeckt wie Rheinwein, der verduftet ist“. – Diese feinsinnige Bemerkung Hegels (Gymnasialreden) soll uns natürlich nicht zu einem Verzicht auf Übertragungen mahnen. Ein solcher Verzicht wäre gleichbedeutend mit der Preisgabe ewiger Gedanken und Geistesquellen. Wollen wir in unsere so viele Anforderungen an den einzelnen stellenden Zeit überhaupt noch etwas von griechischem Geist hineinretten, so ist das für die Mehrzahl in den letzten Jahren nur mehr mittels Übersetzungen möglich gewesen. Darum muss es besonders begrüsst werden, dass seit etwa 1911 im Verlage von Felix Meiner eine neue Platon-Übersetzung erscheint, an der weithin bekannte Platon-Kenner beteiligt sind. Bis jetzt sind Übertragungen erschienen von Otto Apelt, Kurt Hildebrandt und Konstantin Ritter Diese Übersetzungen haben sich in kurzer Zeit ein solches Ansehen errungen, dass zur weiteren Empfehlung kaum noch ein Wort zu sagen ist. Die äussere Einrichtung der Bände ist dieselbe wie die der Vorländerschen Kantausgaben. Jedem Dialog ist eine Einleitung beigegeben. Diese enthält eine Würdigung und Inhaltsangabe des Gesprächs, sowie eine ziemlich ausführliche Übersicht über die wichtigste Literatur. Auf die Übersetzung folgen zahlreiche (meist über 100) Anmerkungen, welche das Verständnis schwieriger Stellen ermöglichen und historisch-philologische, auch philosophische Fragen behandeln. Ein Namen- und Sachregister schliesst das Ganze ab.

Zahlreiche Besprechungen in philologischen und philosophischen Zeitschriften haben die Vortrefflichkeit dieser Arbeiten zum Ausdruck gebracht. Die philologische Genauigkeit in Übersetzung und Erklärung, die Leichtigkeit des Ausdrucks und die Klarheit verdienen durchaus die ihnen gezollte Anerkennung. Die philologisch-historische Seite dieser Platon-Übersetzung könnte als vollendet bezeichnet werden. So habe ich es denn bei der Besprechung an diesem Orte nicht abgesehen auf die Erörterung sprachlicher und literarhistorischer Fragen, vielmehr möchte ich die Aufmerksamkeit von der Übersetzung, also dem anerkannten Hauptwerke auf ein Parergon lenken: auf die Einleitungen. Vom philologischen und historischen Standpunkte aus sind die Einleitungen, die durchschnittlich 22 und mehr Seiten betragen, im grossen ganzen einwandfrei; das wird vielleicht auch aus meinen kurzen Inhaltsangaben zu ersehen sein.

Nur liesse sich die Frage aufwerfen: Sind derartige philologische Erörterungen als Einleitungen in die Werke des grössten Philosophen der Alten zweckdienlich? Bahnen sie die Möglichkeit einer allseitigen Erfassung des philosophischen Wertes der Dialoge an? Bevor ich eine Antwort auf diese Frage gebe, will ich die Einleitungen der mir vorliegenden Übersetzungen durchgehen.

Die Einleitung zum Gorgias (übersetzt und erläutert von Dr. Otto Apelt. Leipzig 1914. M. 2,40) beginnt Apelt mit einer Angabe des „Zwecks“ des Gespräches. Dabei kommt der im Anfang des 6. Jahrhunderts n. Chr. lebende Olympiodor besonders zu Wort; er verbinde mit einer verständigen Kritik die richtige Ansicht über das Ganze. „Die Frage nach dem eigentlichen Zweck unseres Lebens“ steht zur Beantwortung. „Nicht Rhetorik, das Idol der Zeit, sondern die auf dem Grunde der Philosophie zu erlangende Sittlichkeit ist das einzig würdige Lebensziel“ (S. 4).

In der nun folgenden Würdigung der künstlerischen Form des Werkes finden sich vortreffliche Anmerkungen zur Charakterisierung der Unterredner, besonders des Sokrates, sowie des ganzen Werkes und seines Tones. Nicht „Bitterkeit“ — das wird gegen die übliche Ansicht von der trüben, meiner Ansicht nach nicht wegzuleugnenden Stimmung hervorgehoben —, sondern „heitere, mit den Gegnern spielende Laune des Sokrates steigert sich stellenweise sogar bis zum vollen Übermut“ (S. 7). In einem Punkte aber, meint Apelt, lasse der Dialog uns unbefriedigt: In den Ausführungen über die Stellung des Philosophen zur Politik (S. 7—9); hierauf gehen wir gleich näher ein. Die Einleitung schliesst mit Bemerkungen über die Zeitverhältnisse (chronologische Widersprüche hat Platon nicht schwer genommen), sowie über die Abfassungszeit. Hier stimmt Apelt im Ergebnis zusammen mit der jetzt allgemein herrschenden Ansicht, dass der Dialog noch in die erste Periode der platonischen Schriftstellerei gehört, er steht zwischen Protagoras und Menon.

Die Einleitung trägt also im wesentlichen einen literarhistorischen Charakter. Bei der knappen Angabe des Problems hat es sein Bewenden. Von der Bedeutung dieses Werkes für die Geschichte des Geisteslebens, von der Entwicklung, die das Problem innerhalb der jungen Spekulation gehabt hat, und von der Einstellung des Werkes selbst und des Ergebnisses in das Gedankengebäude Platons wird leider nichts gesagt. Innerhalb dieser Problementwicklung wäre es auch möglich gewesen, das philosophisch Bedeutende und Neue herauszuarbeiten, woran gerade dieses Werk so reich ist. Es sei nur hingewiesen auf die glänzende, für die Entwicklung der Philosophie zur Wissenschaft nicht weniger als für das ethische Problem wichtige Kritik des Begriffs der Erfahrung, auf den Gegensatz von τέχνη und ἐμπειρία, den Begriff des Telos, die Kritik der Rhetorik auf Grund des Begriffs vom Sachverständigen. Diese schon in den ersten Gesprächen auf das Gebiet der Ethik angewandte sokratische Forderung bildet einen Grundpfeiler der platonischen Philosophie; hierin ist Platons Auffassung von der echten Rhetorik und Politik gegeben.

Ich komme nun zu den Ausstellungen, die Apelt, wie oben gesagt, an den Bemerkungen Platons über das Verhältnis von Philosoph und Staat gemacht hat. Eine Art Entgleisung sieht Apelt darin, dass der theoretische

Sieg der Philosophie uns nach der praktischen Seite unbefriedigt lasse: „Denn er ist verknüpft mit dem Verzicht auf jede Beteiligung am öffentlichen Leben“ (S. 7). „Der auf das Äusserste zugespitzte Gegensatz zwischen Rhetorik und Philosophie führt unausbleiblich zur Unnatur und Phantastik“ (S. 8). „Tatsächlich kehrt dieser platonische Sokrates dem Staate den Rücken. Der wirkliche Sokrates dachte sehr viel anders darüber“ (S. 9). „In unserem Dialog stehen sich Philosophie und Staat anscheinend völlig unversöhnt und unversöhnbar gegenüber. Aber fallen sie theoretisch auch ganz auseinander, so wirkt doch die künstlerische Form etwas mildernd und abschwächend auf diesen Gegensatz“ (S. 9).

Dass der Dialog nach der praktischen Seite hin unbefriedigt lässt, kann ich nicht finden. Die platonische Kritik des Staates bezieht sich, soweit ich sehe, nicht auf den Staat überhaupt, sondern sie weist nur eine Beteiligung an den Geschäften des Staates ab, in dem Platon lebte. Aber dann, so heisst es deutlich, wenn wir die Tugend „gemeinsam geübt, nicht eher, wollen wir nötigenfalls uns auch an die Staatsgeschäfte wagen, oder über beliebige andere Geschäfte Rat pflegen, denn dann taugen wir mehr dazu als jetzt“ (Kap. 83, S. 165). Es ist kaum zu übersehen, dass Platon hier im Gorgias schon dieselben Forderungen an den Staatsmann stellt, wie im Staat.

Der „Menon“ (übersetzt und erläutert von Dr. Otto Apelt. Leipzig 1914) führt uns „mitten hinein in die Geistesbewegung der Höhezeit des Griechentums“; dass die weitesten Kreise beschäftigende Problem der Tugend (*εἰ διδακτόν ἐστιν ἀρετή*) steht zur Erörterung. Im ersten Abschnitte der Einleitung gibt Apelt eine Entwicklung dieses Problems von der Sophistik an über Sokrates, Platon und Aristoteles zur Stoa (S. 1—9). Die Sophistik erklärte die *ἀρετή* für lehrbar, denn sie war ihr beschlossen im Besitz rhetorischer Kunstgriffe. Neben dieser geistigen Zeitbewegung lebt eine andere Unterströmung, die in der *ἀρετή* den Grundbegriff der Sittlichkeit erkannte. Der wissenschaftliche Vertreter dieser Bewegung war Sokrates. Vernunft ist ihm nicht ein „Spielzeug für das Belieben des Einzelnen“, vielmehr führt das richtige Denken auf Wahrheiten, „die den Zwang zur Anerkennung ihrer Allgemeingültigkeit unmittelbar mit sich führen“ (S. 3). Auch Sokrates behauptet die Lehrbarkeit der Tugend; aber hier handelt es sich „um ein Lernen ganz anderer Art als bei den Sophisten“; es galt „den Blick des Schülers zu schärfen für das, was die innere Stimme der Vernunft mit unabweisbarer Notwendigkeit forderte.“ Die sokratische Einsicht ist „ihrem Wesen nach immer ein Stück Selbsterkenntnis.“ „Für diese Art von Selbstbesinnung“ haben wir „das klassische Beispiel in der Szene zwischen Sokrates und dem jungen Sklaven des Menon“. — Weshalb lässt Platon den Sokrates die Frage nach dem Wesen der Tugend hypothetisch beantworten? Diese hypothetische Form bedeutet, heisst es S. 6, „etwas mehr als bloss das beliebte ironische Spiel.“ Aus späteren Auslassungen Platons lasse sich „der vorsichtig zurückhaltende Charakter der Erörterung“ darauf zurückführen, „dass der Verfasser selbst schon angefangen hatte, an der unbedingten Richtigkeit der sokratischen Ansicht irre zu werden.“ Naturanlage und Gewöhnung seien ihm als bedeutende Faktoren bei der Bildung zur Tugend bewusst geworden. Doch sei dieser

Gedanke hier noch nicht völlig im Geiste Platons geklärt; dies zeige das durchaus unklare Verhältnis, das hier zwischen Naturanlage und göttlicher Fügung (*θεία μοῖρα*) obwaltet (S. 8). Zuletzt stimmen Platon und Aristoteles überein in der Annahme einer doppelten Gestalt der Tugend: „eine natürliche Tugend, auf guter Anlage und Gewöhnung beruhend, und eine durch Einsicht zur Vollendung gelangte, die philosophische", deren unentbehrliche Vorstufe die erstere ist.

Der letzte Abschnitt der Einleitung behandelt die Zeit der Abfassung, die nicht vor 394 anzusetzen ist. Das zeitliche Verhältnis des Menon zum Gorgias sei schwer einwandfrei festzustellen. Unter anderem lasse sich auch aus dem Hervortreten des Dogmas von der Wiedererinnerung kein Schluss auf das Verhältnis zu jenem Dialog machen. Gewiss aber ist, dass sie in die gleiche Periode gehören.

Bei der Wiedererinnerung möchte ich anknüpfen. Sie scheint mir — darin stimme ich mit Pohlenz (Aus Platos Werdezeit S. 190ff.) überein — nicht nur einen sehr beachtenswerten Beweispunkt zu geben für Ansetzung des Gorgias vor dem Menon, sondern — was hier von ungleich grösserer Bedeutung ist — in ihr haben wir den zentralen Gedanken zu sehen, „um den sich alles gruppiert", von ihm haben wir auszugehen, „wenn wir nach der inneren Notwendigkeit fragen, die Plato zur Abfassung des Dialogs trieb" (Pohlenz S. 190). Auch Natorp erkennt hierin den Kern des Gesprächs (Platos Ideenlehre S. 28ff.). Die Tugendfrage, die Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend ist im Protagoras aufgeworfen, aber, wie der Schluss dort zeigt, nicht endgültig gelöst. Das entscheidende Beweismittel fehlte. Dies zu finden, war die Aufgabe. In unserem Dialog ist sie gelöst, und zwar in der „scheinbar beiläufig eingeschobenen Episode (Kap. 14—21)", in welcher die Antwort enthalten ist auf die die ganze Untersuchung von Anfang bis zuletzt bestimmende Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend (Natorp). Hier haben wir also den fundamentalen über den Protagoras hinausführenden Schritt. Dieser Abschnitt zeigt aber noch ein anderes, das für die Gesamtarbeit Platons, für das Geistesleben überhaupt von eminenter Bedeutung geworden ist: nämlich, dass die Möglichkeit der Erkenntnis und des Wissens überhaupt besteht. Hier wird der Weg gewiesen, der von der Aporie zum positiven Forschen führt (Pohlenz S. 190). Auch die methodische Bedeutung der *ὑπόθεσις*, auf die uns gerade die neuere, im philosophisch-systematischen Geiste getriebene Forschung aufmerksam gemacht hat, scheint mir in den oben angeführten Worten Apelts nicht berührt zu sein.

Literarhistorisch ist, wie gesagt, das Thema des Gesprächs durchaus ansprechend dargestellt, insbesondere ist lehrreich die historische Entwicklung der Tugendlehre — doch ist die Systematik dabei sehr zu kurz gekommen. Hier tritt die platonische Philosophie in ein neues Stadium. Die sokratische Dialektik hat Platon im Menon bewusst und grundsätzlich umgestaltet im Hinblick auf die neue Aufgabe, vor die sie gestellt ist (Maier, Sokrates S. 521).

Phädros (übersetzt, erläutert von Konstantin Ritter, 1914, 2,40 M.). In der Einleitung zu diesem Gespräch kann von einem philosophischen Standpunkte eigentlich nicht gesprochen werden. Erörterungen über die Abfassungszeit bilden den wesentlichen Inhalt. S. 1—4 werden

die antiken Urteile, S. 4—7 die Ansichten der Gelehrten der neueren Zeit aufgeführt. In der Entscheidung der schwierigen literarhistorischen Frage nach der Festsetzung der Abfassungszeit legt Verf. m. E. der Sprachstatistik zu viel Wert bei. Diese habe eine Waffe geliefert, „die scharf genug sein dürfte, um endlich eine Entscheidung herbeizuführen.“ Die Abfassungszeit sei etwa 370. Die alte Auffassung (der Phädros — das Programm der Akεdemie) scheint mir durchaus noch nicht widerlegt zu sein. Ich verweise auf die überzeugenden Ausführungen von Pohlenz a. a. O. bes. S. 352—364.

Welches ist nun die eigentliche Aufgabe dieses Dialogs? Auch im dritten Abschnitt der Einleitung (S. 7—9) erfahren wir das nicht deutlich, Hier wird zwar gehandelt über „die Absicht des Schriftstellers“, aber so, dass einfach die Aussprüche einiger Gelehrter (Usener, Schleiermacher. Diès) angeführt werden, an Hand deren immer wieder Anmerkungen über die Zeit der Abfassung gemacht werden.

Gewiss soll die Schwierigkeit nicht verkannt werden, bei diesem Platons „Werdezeit“ angehörenden Werke, eine einheitliche Zielstellung anzugeben. Doch in einer Einführung in das Verständnis des Dialogs muss ein klarer Hinweis darauf gefordert werden. Aber mit der Angabe der Absicht ist es dabei noch nicht getan; es musste auch gezeigt werden, wie die beiden scheinbar auseinanderklaffenden Teile des Gesprächs sich doch zusammenschliessen in der zu lösenden Aufgabe. Dabei ergäbe es sich von selbst, dass auch der philosophische Lehrgehalt angedeutet würde. Und von hier aus liessen sich dann viel fruchtbarere Entscheidungen auch über die Abfassungszeit fällen.

Die Anmerkungen, welche hier besonders zahlreich und ausführlich sind (S. 110—143, 145 Stück), geben sehr gediegene Auskunft über alles Philologische und Historische.

Das Gastmahl (3. A. Neu übersetzt und eingeleitet von Kurt Hildebrandt. 1912. 2 M.). Kurt Hildebrandts Einleitung ist in kulturgeschichtlicher und ästhetischer Hinsicht anregend und fesselnd geschrieben. Auf 42 Seiten ist ein anschauliches Bild von der Bedeutung des Werkes entworfen. In dem ersten, „der Mythos“ überschriebenen Abschnitt wird das Werk im ganzen besprochen. Die platonischen Dialoge teilt Hildebrandt in drei Gruppen: bei der ersten Gruppe liegt das Gewicht in der philosophischen Untersuchung selbst, bei der zweiten „in der Gesetzgebung für die Menschheit“; in der dritten gibt Platon Mythen. Für eine Form der Mythen sei das Gastmahl die reinste Erfüllung: in ihm sei die momentane Wirklichkeit in die Sphäre einer ewigen Wirklichkeit empo gehoben. Der Ehrenrettung des Phädros, welcher die erste — von vielen Gelehrten sehr tief gestellte, von Pohlenz (a. a. O. S. 372) gar mit einem Sekundaner-Aufsatz verglichene — Rede hält, pflichte ich bei. Wie eine Knospe enthalte dessen Rede die Gedanken der folgenden in sich, nicht in Begriffen ausgewickelt, sondern in Bildern angedeutet. Die Reden des Phädros, Pausanias und Eryximachos bilden die Vorbereitung, das grosse Spiel werde durch die folgenden drei dargestellt: Aristophanes, Agathon und Sokrates. Aristophanes habe geredet, wie es dem Lustspieldichter geziemt, in kühler Betrachtungsweise, die der Kenntnis der Leidenschaft entspringe. Ganz

anders Agathon, der das Gemüt erschütternde Tragiker: er singt einen Hymnus. Gleichwohl wird das Gespräch dadurch fortgeführt und auf eine neue Stufe gehoben: alle früheren Gespräche priesen die Wirkung, nicht aber das Wesen, die Gottheit der Liebe. Auch den Agathon sucht Hildebrandt gegen den Vorwurf des Wortgeklingels zu verteidigen (bes. S. 12 bis 14): „Agathon ist Romantiker". Besonders beachtenswert erscheint mir die Analyse der Rede des Sokrates und die Bemerkungen, welche hier über die Stellung der Diotima und der Frau überhaupt eingefügt sind. Eine Stelle mag angeführt werden: „Auffallend, fast unbegreiflich könnte scheinen, dass eine Frau gleichsam in Person am Gastmahl beteiligt wird, ja dass von ihr die oberste Verkündung ausgeht. Was ist damit geschehen? — Die Reden vorher sind ganz aus einer Welt der Männer gesprochen, also aus einer doch verarmten Welt, nun wird in Diotima erst die andere Hälfte der Menschheit zugefügt, die Welt wieder rund und vollkommen .... Wunderbar und doch wieder natürlich-einfach ist, dass gerade die Frau von einem sehr männlichen, sehr strengen Eros spricht: denn erst sie darf von Zeugung und Frucht reden" (S. 18).

Im zweiten Abschnitt, der „Eros" überschrieben, finden sich feinsinnige Darlegungen über das Problem der Knabenliebe. S. 21ff. könnte man eine kulturhistorische Skizze nennen; doch fällt dieser Abschnitt nicht aus dem Rahmen heraus als ein besonderes; die Fragen unseres Dialogs stehen dabei überall im Mittelpunkt. Einige Schlusssätze will ich mitteilen: „Der Mann drückt das Göttliche, wenn er daran teil hat, dichter, stärker reiner aus als die Frau; aber auch die Frau kann teil haben am Göttlichen" (30). „In Diotima ist der Wert der Frau, ihr Verhältnis zum Göttlichen glänzend verbildlicht: Ihre Rede ist die höchste geistige Leistung im Kreise der Männer. Aber auch Diotima ist nicht frei von der griechischen Wertung des Mannes: Sie sieht die grosse Liebe auch in der Ehe, dem Erzeugen der Kinder; aber den Weg zum Höchsten sieht sie im geistigen Zeugen, in der Knabenliebe" (S. 31). Durch des Alkibiades Rede wird das göttliche Wirken des Sokrates enthüllt; nun wird die Antwort klar auf die Frage, warum Sokrates die Knabenliebe begünstigt. Sokrates hat „die griechische Liebe umgekehrt". „Der Knabe soll sich nicht lieben lassen, sondern umgekehrt den Grösseren lieben. Sokrates will, dass die Jünglinge in ihn verliebt sind" (S. 34).

Der dritte Abschnitt der Einleitung — „Plato und Sokrates" — scheint mir weniger geglückt. Darin stimme ich zwar bei, dass ein wesentlicher Unterschied gesetzt ist in der Art der Einstellung ihrer Arbeit auf die Gemeinschaft. Im übrigen aber ist das Verhältnis leider nicht gerade sehr scharf herausgearbeitet. Vor allem gewinnen wir kein klares Bild von Platon. So hoch die Einleitung in künstlerischer und kulturhistorischer Beziehung auch stehen mag, eins fehlt, und das ist das rein Philosophische: der Platon, welcher die Wirklichkeit durch *λόγος*, *νόμος*, *τάξις* erst zur, Wirklichkeit macht, tritt hier ganz zurück hinter den grossen Lebenskünstler. Auch kann ich mich nicht anschliessen der in diesen Abschnitt eingeschobenen Auseinandersetzung über das Verhältnis von Gastmahl und Phädros. Nicht im Phädros, sondern im Gastmahl ist m. E. die Lösung des Erosproblems gefunden. Wie alles im Symposion auf den Phädros zurückweist, hat neuer-

dings Pohlenz wieder gezeigt (a. a. O. 365ff.). Sehr lehrreich sind die Anmerkungen. (Nebenbei möchte ich bemerken, dass das Titelbild, zu dem S. 125 eine Anmerkung gegeben ist, sich wohl nur in der Prachtausgabe findet.)

Phaidon (übersetzt und erläutert von Dr. Otto Apelt, 1914. 1,80 M.). Die Einleitung beginnt mit einer kurzen Betrachtung der Nachwirkung, die eine sehr verschiedene war: Zum Leben und zum Sterben hat die Lektüre des Werkes den Entschluss gegeben. „Auch nach Wiedererweckung des Platonismus zu Beginn der Neuzeit nimmt er eine hervorragende Stellung ein," — Mendessohn.

Trotz der Trüglichkeit der platonischen Beweise hat der Dialog auch heute noch nicht nachgelassen in seiner Wirkung, ja er vermag die Geister sogar „religiös zu erheben". Hierfür werden von Apelt drei Gründe angeführt: 1. die faktische Gültigkeit der Glaubensideen, 2. die ganz eigenartige Verschmelzung der Sache mit der Person und dem Schicksal des Sokrates, 3. der kunstvolle Aufbau des Gesprächs.

Eine doppelte Bedeutung hat die Unsterblichkeit der Seele bei Platon: eine erkenntnistheoretische und eine religiöse (B. Bauch, das Substanzproblem in der griechischen Philosophie bis zur Blütezeit S. 164ff.). Beide waren für Platon von gleicher Bedeutung. Wer sich für die metaphysische Seite des Problems interessiert, wird bei Apelt in dem ersten Abschnitte der Einleitung bemerkenswerte Hinweise finden. Das religiöse Problem wird hier eingehend und in geistreicher Weise behandelt. Ich verzichte auf eine Inhaltsangabe dieses Abschnittes. Doch muss auf einen Punkt dieser Ausführungen aufmerksam gemacht werden. Nach allgemeinen Erörterungen über das Problem der Unsterblichkeit wirft Apelt die Frage auf, welcher von den platonischen Beweisen am meisten Anspruch auf Bedeutung habe. Da findet er, dass dies nicht der letzte, von Platon selbst am höchsten bewertete sein könne; dieser sei das Erzeugnis des logischen Mystizismus, „hervorgegangen aus einer fehlerhaften Vorstellung von dem Wesen der Begriffe" (S. 9). „Die haltbare Unterlage", heisst es weiter, findet sich vielmehr in dem vorhergehenden Beweise, welcher von der Einfachheit der Seele im Gegensatz zu aller materiellen Zusammensetzung handelt." Hier springt gleich die Lücke der Einleitung in die Augen. Diese soll doch eine Einführung in das Verständnis des ganzen Werkes und Problems geben, wie Platon es sah. Hier aber ist nur die eine Seite der Frage dargelegt. Die logische Bedeutung der Unsterblichkeitslehre, die Unsterblichkeit als Grundlage der Erkenntnis, ist nicht genügend berücksichtigt. Gerade da aber liegt — vielmehr als in der religiösen Seite — für unser wissenschaftlich-philosophisches Interesse das Zentrum des Dialogs. Ich verweise auf B. Bauch a. a. O. S. 164ff. — es ist mir aufgefallen, dass in keiner der mir vorliegenden Übersetzungen bei den Literaturnachweisen dies Werk aufgeführt ist. Insbesondere sei auch das Werk Natorps (S. 126 bis 163) hier genannt, der, wenn auch in etwas einseitiger Weise, die wissenschaftliche Bedeutung des Gesprächs in voller Klarheit herausgearbeitet hat. Er sieht mit Recht den Kern des Werkes in der Ideenlehre, der hier eine fast abschlussmässige Beweisführung zuteil wird.

Volle Zustimmung aber auszusprechen den unter 2 und 3 genannten Punkten, die vorzügliche Bemerkungen enthalten, möchte ich nicht unterlassen. Der Deutung des Paradoxons vom Sterbenwollen des Philosophen, welche Anm. 17, S. 136 gegeben wird und mit der Natorpschen Auslegung a. a. O. S. 127 übereinstimmt, stimme ich bei; die Frage ist bei Apelt ausführlich behandelt.

Sophistes (übersetzt und erläutert von Dr. Otto Apelt, 1914. 3 M.). Es ist ein Verdienst der philosophischen Bibliothek, dass Sophistes und Politikos endlich wieder in einer vorzüglichen Übersetzung auch weiteren Kreisen zugänglich gemacht sind (die Diederichssche Platon-Übersetzung hat beide Dialoge nicht). Auch entspricht die Einleitung des Sophistes vom systematischen Standpunkte mehr den zu stellenden Anforderungen. Unnötig aber erscheint mir in der Einleitung die Anführung der „äusseren Zeugnisse“ für die Echtheit des Dialogs. Ausführlich werden die sich auf den Dialog beziehenden Stellen aus der aristotelischen Metaphysik (Natorp weist auf die gleichen Stellen in einer kurzen Anmerkung hin) aufgeführt. Für wertvoller hält auch Apelt die inneren Gründe, die in der Erörterung über den „Zweck des Gesprächs“ (S. 4ff.) gegeben sind. Die Begriffsbestimmung des Sophisten bot den Ausgangspunkt für die Hauptuntersuchung. Der wissenschaftliche Kern liegt in der Untersuchung über das Nichtseiende. Deshalb würde auch der Nebentitel besser nicht über das Seiende, sondern über das Nichtseiende lauten. Auf S. 6 wird kurz angedeutet, wie Platon sich in den voraufgegangenen Werken zu dieser Frage gestellt hat. Erst im Sophistes „macht er den ernstlichen Versuch zu einer haltbaren Theorie über die Natur des Nichtseienden“ (S. 7). Die Hauptpunkte der platonischen Beweisführung sind S. 7—12 entwickelt; immerhin ist es vorteilhaft, zur Ergänzung des hier Gebotenen Natorps Werk heranzuziehen; mit diesem geht Apelt in vielem zusammen.

Der Schluss der Einleitung gibt eine Würdigung des Gesprächs von der künstlerischen Seite (die ergötzliche Charakteristik der Sophisten). Die Abfassungszeit lasse sich ziemlich genau bestimmen: zwischen dem zweiten und dritten Aufenthalt in Sizilien, um 364.

Politikos (übersetzt und erläutert von Dr. Otto Apelt, 1914. 3 M.). Die tiefste Antwort auf die Frage nach dem wahren Staatsmann ist im Staat gegeben. Die Behandlung, welche dasselbe Problem hier wieder erfährt, bildet nicht eine Verbesserung jener ersten, vielmehr ist zu sagen, — worauf Apelt S. 6 hinweist —, dass das Ideal nach wie vor in Kraft bleibt, dass Platon sich aber genötigt sah, den „Übergang zur Gesetzgebung“ als einen gegenüber der Schwäche der Menschen unvermeidlichen Notbehelf zu vollziehen. Auf diesen Übergang macht die Einleitung aufmerksam. Der Standpunkt der Republik, von dem Platon in unserem Dialog ausgeht, wird als der richtige gerechtfertigt; der hier gezeichnete Staatsmann ist der ideale. Er ist der unmittelbare Vertreter der Vernunft, in welcher alle staatliche Ordnung ihren Ausgangspunkt und dauernden Rückhalt haben muss; seine Gesetze sind die ungeschriebenen Gesetze der Vernunft. Doch da solche Männer selten erscheinen, ist eine Aufzeichnung der Gesetze nötig; deren Schwäche ist aber offenbar; selbst wenn die Gesetzgebung nicht der Masse, sondern den Sachverständigen anheimgestellt wird, verträgt

sie sich nur schlecht mit den Forderungen, die der lebendige Fluss des Lebens mit sich bringt (S. 5). Die Aufgabe des Staatsmanns ist ein durchgreifendes Erzieherwerk. Die Darstellung dieser Aufgabe endet mit der Deutung der „Weberkunst" des Staatsmannes. Es sei noch hingewiesen auf die Auslegung, welche dem „Mythos von der Umkehrung der Himmelserscheinungen" gegeben wird. Weder ist in ihm eine astronomische Bedeutung zu sehen noch eine bildliche Schilderung der Ideenwelt, vielmehr bedeutet er nach Apelts Ansicht einen rationalistischen Exkurs über das sogenannte goldene Zeitalter.

Dies politische Problem ist in der Einleitung durchaus klar und sachgemäss bearbeitet. Eine Erörterung aber, welche für die Systematik der platonischen Philosophie von höchstem Wert ist, wird nur in wenigen Zeilen gestreift: das Problem der Messkunst, der Massbestimmtheit (S. 8). In ihr haben wir den Grund alles Schönen und Guten, ja sogar den letzten Grund des Seins und der Wissenschaft. Es kann hier wiederum auf Natorps Werk verwiesen werden, wo dies Problem eine glänzende Entwicklung findet (S. 336 ff.) Diese Bemerkungen über das Mass hätten sich sehr gut verbinden lassen mit dem, was Apelt S. 3 über „das Geheimnis aller Erziehung" sagt (der Charakter soll so gebildet werden, dass er „zwischen beiden Extremen die Mitte" halte).

Lehrreich sind die in den Anmerkungen zur Vergleichung und Erklärung herangezogenen Stellen aus der Politik des Aristoteles. Das Verhältnis des Aristoteles zu seines Lehrers Ansichten tritt dadurch klar hervor.

In der Einleitung der letzten mir vorliegenden Übersetzung, des Philebos (übersetzt und erläutert von Dr. Otto Apelt, 1912. 2,80 M.) tritt die Behandlung des philosophischen Problems besser hervor als in den übrigen. Nach einer kurzen Bemerkung über die Zeit der Abfassung — der Dialog gehört der letzten Periode der platonischen Schriftstellerei und innerhalb dieser mehr dem Anfang als dem Ende an — wird das Problem aufgezeigt. Die Grundfrage der antiken Ethik steht zur Behandlung: Die Frage nach dem höchsten Gut. Zwischen der Formulierung des Altertums und der Neuzeit besteht ein Gegensatz, der begründet ist in dem der Antike fehlenden „Begriff der Pflicht im streng moralischen Sinne als etwas unbedingt Gebietendes". Die Alten sahen die eigentliche Aufgabe der Sittlichkeit in der Unterordnung der Ansprüche der Sinnlichkeit unter den Verstand. — Es folgt nun eine geschichtliche Entwicklung des Problems unseres Dialogs (S. 2—3). Aus dieser Entwicklung ist die Stellungnahme Platons zu begreifen als eine Synthesis: nur eine Verbindung von Lust und Einsicht könne das wirklich gute Leben gewähren. „Nicht also um den ersten Platz könnten Lust und Einsicht miteinander streiten, nur darum könne es sich handeln, wer der nächste nach dem ersten sei. Es komme darauf an, den Umfang und die Höhe des Anteils zu bestimmen, den Einsicht und Lust an dieser aus beiden gemischten Lebensart hätten" (S. 4). Der Schwerpunkt des Dialogs — und damit kommen wir auch zu wesentlichen Ausführungen Apelts — liegt in der Analyse und Beurteilung der Lustgefühle. Weshalb sind die Vorzüge der Erkenntis nicht besonders herausgestellt? „Eine erschöpfende Kritik der Lust war zugleich die wirksamste Rechtfertigung der Einsicht" (S. 5). Der erste Abschnitt der

Apeltschen Entwicklung behandelt das Verdienst Platons um die Aufklärung der Natur der Lustgefühle. „Der Philebos bietet die erste wirklich eindringende .... Untersuchung über die Lust in der philosophischen Literatur der Griechen: eine wissenschaftliche Leistung von nicht zu unterschätzender Bedeutung." Die Hauptverdienste Platons sind folgende: die richtige Unterscheidung zwischen körperlicher, geistiger und körperlich-geistiger Lust, ferner die Unterscheidung zwischen Anregung der Lust und Empfindung derselben. Eine Erkenntnis von entscheidender Wichtigkeit: „dass die sinnliche Lust durch den Körper und die Sinnesorgane zwar veranlasst und vermittelt wird, dass sie aber als Empfindung immer nur in der Seele lebt" (S. 6). Daran schliesst sich eine Kritik der platonischen Lehre von der Lust: es ist ihm nicht gelungen, „sich zu einer befriedigenden Gesamtansicht über die Natur der Lust zu erheben". Er konnte der Lust nicht ganz gerecht werden, weil sie ihm als ein Störenfried des selbständigen Geisteslebens erschien. Die Unterscheidung von wahrer und unwahrer Lust sei „eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, die zu einer Vergewaltigung der Tatsachen führt" (ich verweise auf S. 7—13). Das Unbefriedigende der Darstellung erkläre sich aus dem Fehlen eines einheitlichen, das Ganze zusammenhaltenden Prinzips. „Platon kennt noch keine eigene wertansetzende Grundkraft der Vernunft, kein besonderes Vermögen der Lust und Unlust" (13, siehe dazu bis S. 16). Den Schluss bildet eine eingehende literarische Würdigung, die mit Bemerkungen über die Dialektik, der Massbestimmtheit u. a. verbunden ist. Inhaltsangabe, Literaturnachweis und Anmerkungen sind hier besonders reichhaltig.

Eine Antwort auf die eingangs gestellte Frage, ob die Einleitungen auch der allseitigen Erfassung des philosophischen Wertes der Dialoge gerecht werden, braucht eigentlich nach der Besprechung der einzelnen Werke nicht mehr gegeben zu werden, doch möchte ich meine Ansicht dahin zusammenfassen, dass an jede Einleitung in ein platonisches Gespräch folgende Anforderungen zu stellen sind: es muss 1. gegeben werden eine Entwicklung des Problems innerhalb der platonischen Philosophie, es ist ihm ein Ort anzuweisen innerhalb des Systems, 2. muss dargelegt werden, inwiefern das jeweilige Problem im Mittelpunkt des Gesprächs steht, und wie sich alle anderen, seien es erkenntnistheoretische, seien es ethische oder psychologische Bemerkungen um dies Problem gruppieren, welche Bedeutung ihnen für die Lösung zukommt usw. Endlich wäre zu zeigen, ob und welche Bedeutung dem behandelten Problem für unsere Forschung zukommt. Das *παράδειγμα* einer solchen Behandlung ist gegeben in einem Aufsatze von B. Bauch (Logos 1914, Bd. V, Heft 2, S. 145—164): „Die Disskussion eines modernen Problems in der antiken Philosophie". Alle historischen und literarischen Fragen hätten dann in den Anmerkungen Aufnahme zu finden.

Eine solchen, d. h. wirklich philosophischen Ansprüchen genügende Platon-Ausgabe könnte geschaffen werden, wenn der Verleger sich entschliessen wollte zur Verwirklichung eines Vorschlages, von dem Herr Dr. Liebert mir kürzlich sprach: jedem Dialog ein Ergänzungsheftchen beizugeben, in dem das Problem systematisch entwickelt wäre nach den oben angegebenen Richtlinien.

Einen zweiten praktischen Vorschlag möchte ich zum Schluss anführen. Die philosophischen Begriffe, die Termini, welche uns heute geläufig sind, werden bei Platon noch nicht überall, wie bei uns, durch ein Wort ausgedrückt, sondern z. T. durch Verbalformen umschrieben. Es sei nur erinnert an Gorgias (Kap. 62 p. 507 B) ὅπου δεῖ. Die Übersetzung lautet: „wo es die Pflicht gebietet". Auch Kap. 59 p. 503 E, wo Apelt Ziel und Zweck übersetzt, und ἀρετή, wofür kaum eine einheitliche Übertragung möglich ist (Gorgias S. 131 z. B. „Vollkommenheit", Apelt). Gegen diese Einsetzung unserer Termini soll nichts gesagt sein, im Gegenteil, ich halte sie für durchaus wünschenswert, aber um bei denen, die Platons Werke nicht im Urtext vergleichen, keine Verwirrung anzurichten, möchte ich vorschlagen, an den in Frage kommenden Stellen den griechischen Ausdruck einzuklammern.

Rezensionen.

Bergmann, Ernst. Fichte der Erzieher zum Deutschtum. Leipzig 1915. Verlag von Felix Meiner. (VIII u. 340 S.)

Der Ernst und die Grösse der Zeit haben den Deutschen immer wieder dazu geführt, sich auf sich selbst, sein Sein und Tun, seine Stellung und seine Aufgabe in der Geschichte der Menschheit zu besinnen. Der gewaltigste und tiefste deutsche Besinner auf den Sinn der „Deutschheit“ aber ist Fichte, und er bleibt es bis auf den heutigen Tag. Wenn diese Zeit uns abermals drängt, uns auf uns selbst zu besinnen, so kann uns Fichte, der nicht nur für die Deutschen seiner Zeit, sondern für „Deutsche schlechthin“ gelebt und gewirkt, gedacht und gelehrt hat, auch heute wiederum Helfer und Führer zur Selbstbesinnung sein. In solchem Geiste soll Bergmanns Buch aufgenommen werden. Zwar hat der Verfasser inzwischen (KSt. XX, 2/3 S. 331) bemerkt: Im Titel liege eine Konzession an die Zeit. Und doch glaube ich, dass der Titel gerade dem Inhalte des Buches durchaus gerecht wird. Nehmen wir also nicht bloss den Titel, sondern das ganze Buch als eine Konzession an die Zeit. Darin liegt kein Vorwurf, sondern ein Dank. Bergmann bietet aus Fichte dar, was jeder Deutsche aus ihm gewinnen kann. Die tiefschürfende Gedankenarbeit der Wissenschaftslehre und das gigantische Ringen mit ihren Problemen wird nach Fichtes eigenem Urteile dem Verständnis immer nur weniger vorbehalten bleiben. Dass sie uns hier nicht in extenso vorgelegt wird, darf bei der auf eine allgemeinere Verständlichkeit zielenden Absicht des Buches nicht als Fehler angerechnet werden. Das um so weniger, als von anderer Seite auch dafür dem wissenschaftlichen Verständnis die Wege geebnet sind. Die Fichte-Schriften von Medicus haben in dieser Richtung bereits ihre Wirkung gehabt und sind wohl auch nicht ohne Einfluss auf Bergmann gewesen. Für ihn steht der deutsche Reformator und Erzieher Fichte im Mittelpunkte des Interesses. Und da dessen Person ganz in seiner Sache aufgeht, so kann Bergmann für seine besondere Absicht, genau wie es Medicus für seine allgemeine und umfassende es getan hat, gerade vom Zentrum der Persönlichkeit aus das Verständnis für seine Sache zu erschliessen suchen.

Mit religiöser Inbrunst stellt Fichte die urgewaltige Kraft seiner Persönlichkeit ganz und gar in den Dienst seiner Sache von Anbeginn an. Und diese religiöse Urkraft ist der Grundcharakter seiner Persönlichkeit und deren tiefste Wurzel. Mit Recht tritt darum auch Bergmann dem flachen und faden Gerede entgegen, Fichte sei erst durch seine trüben Erfahrungen, etwa die des Atheismusstreites, religiös geworden. Dieses abgeschmackte Geschwätz begreift nicht, dass es umgekehrt gerade die gewaltige religiöse Kraft Fichtes war, die ihm solche vermeintlich trüben Erfahrungen zuzog, ihn sieaber auch überwinden liess. Der innige Zusammenhang von Person und Sache lässt uns auch sowohl Grösse wie Grenzen der Wirkung Fichtescher Titanengewalt verstehen. Nur weil man im Individuum nicht die Sache hören wollte, konnte das Individuum kraftstrotzend und krafttrotzend auch die, die nicht hören wollten, die Sache fühlen lassen. Wie die gewaltige Kraft des Menschen Fichte uns die gewaltige Grösse seiner Wirkung verstehen lässt, so lässt uns die Härte dieser Kraft, die im Dienste der Sache keine Kompromisse, aus Rück-

sicht auf die Sache keine Rücksicht auf die Person, weder die eigene noch die fremde, kennen kann, auch die Grenzen seiner Wirkung verstehen. Das, was man ein Eingehen auf fremde Individualität, gegenseitige Verständigung, Entgegenkommen, oder wie immer sonst nennen mag, kann es für Fichte nicht geben. Und das, obwohl es den Naiven zunächst befremden mag, gerade darum nicht, weil Menschheitsbildung und und Menschheitsveredelung Fichtes eigentlichstes und tiefstreligiöses Ziel ist. Für den Wissenschaftslehrer aber ist das, was den Laien befremden mag, nachgerade selbstverständlich. Denn ihm haben tiefe und klare Gründe der Vernunft selbst das Ziel gesteckt.

Wenn Bergmann darum aber Wissenschaftslehre und Theologie bei Fichte einfach gleichzusetzen neigt, so ist das doch bedenklich. Dafür hätte der neue Begriff der Theologie, wie er sich von der Wissenschaftslehre aus ergab, doch erst einer näheren Darlegung bedurft. Und dafür wäre ein genaueres Eingehen auf die Wissenschaftslehre selber nötig gewesen, als es in Bergmanns Absicht lag. Den Hinter- und Untergrund freilich bildet für diese immerhin doch auch die Wissenschaftslehre, auch wenn sie nicht explizite dargestellt werden konnte. Ich will also, wenn ich das Zurücktreten der Wissenschaftslehre in Bergmanns Untersuchung betone, damit gewiss nicht sagen, er habe die Bedeutung der Wissenschaftslehre gegenüber den praktisch-philosophischen Werken Fichtes unterschätzt, wie das etwa jüngst Wundt in seinem sonst so sympathischen und ansprechenden Werke über „Die Nationen und ihre Philosophie" getan hat (vergl. dazu meine Besprechung in Heft 2/3 dieses Jahrgangs der KSt., besonders S. 309). Bergmann weiss sehr wohl, dass die Wissenschaftslehre geradezu die „Grundlage" der ganzen praktischen Wertlehre Fichtes bildet. Fichte erkennt, wie Bergmann zeigt, Kants „gottähnliche Grösse" gerade darin, dass er die Absolutheit und Totheit eines starren Seins überwunden hat in der ewigen Lebendigkeit der Vernunft selbst. Aber das hat freilich nur der richtig verstandene Kant getan, d. h. der Kant, der besser verstanden ist, als er sich selbst verstanden hat. Und dieses Besserverstehen ist nicht die unwesentlichste Leistung von Fichtes Wissenschaftslehre. Durch sie erst ist die „totgläubige Philosophie" des Dogmatismus, der sich an ein „festes Sein" klammert, vollends überwunden. Und dadurch ist der deutsche Geist zu sich selbst gekommen. Jene „totgläubige Philosophie" ist der „Grundglaube des Auslands". Importiert ward er nach Deutschland durch die Aufklärung.

Fichtes Kritik der Aufklärung bildet nun für Bergmann die Vorbereitung auf den positiven Aufbau und Ausbau. Dabei entwickelt das vorliegende Werk die zeitlose Gültigkeit der Kritik des ganzen Nicolaitentums, also auch des heutigen. In ungemein klarer Weise wird gezeigt, wie nach Fichte die tote Gläubigkeit an ein starres Sein auf theoretischem Gebiete mit Notwendigkeit zur praktischen Folge die pragmatistische Aeusserlichkeit und Flachheit der Nützlichkeits- und Glückseligkeits-Moral oder besser: Unmoral hat, und dass das selbst dann der Fall ist, wenn auf theoretischem Gebiete mit der Starrheit des Seins nicht voller Ernst gemacht wird, sondern wenn in der inneren Unwahrheit jener Philosophie nur so getan wird, als ob es ein „festes Sein" gäbe. Sehr interessant wäre hier ein Eingehen auf die Frage, ob und inwieweit Fichte hier nicht etwa auch an Forberg gedacht habe. Bei Nicolai selber taucht jener Ungedanke wohl noch nicht auf, immerhin dem Typus Nicolai gehört er an. Im einzelnen nun entwickelt Bergmann die Fichtesche Kritik der Aufklärung nach drei Seiten hin, der wissenschaftlichen, der sittlichen und der religiösen.

Auf die Kritik folgt die positive Darlegung des Ideals; und zwar zunächst nach der sittlichen Seite. Hier wird vor allem die unerhörte philosophische Vertiefung, die der Gemeinschaftsgedanke bei Fichte erfährt, klargelegt und die Bedeutung entwickelt, die er auch in seiner Geltung für die bürgerliche Ordnung und Regelung, für Staat, Gesellschaft und Regierung entfaltet. Dadurch nun findet auch der Gedanke

des Volkes, die völkische Idee ihre Verankerung im Ewigen: Der Edle liebt sein Volk, weil er in seinem Volke sein Ewiges liebt. Es ist nur zu bedauern, dass der Gedanke der Liebe und mit ihm der Gemeinschaftsgedanke bei Fichte in der Bergmannschen Darstellung gelegentlich, ja leider nicht bloss gelegentlich, ins Altruistische verbogen wird; eine Interpretation, die sehr leicht zu einer schwereren Schädigung des eigentlichen Fichteschen Lehrgehaltes hätte führen können, als das glücklicherweise bei Bergmann der Fall geworden ist.

Im weiteren Fortgange der Untersuchung wird sodann das wissenschaftliche Ideal entwickelt; und zwar nach jenen drei Stufen, die historisch in der Konzeption Fichtes am bestimmtesten durch die Jahre 1794, 1805 und 1811 bezeichnet sind. Daran schliesst sich die Darlegung des religiösen Ideals. Hier bietet nun das Jahr 1800 wiederum einen Einschnitt und Wendepunkt in der Entwickelung. Aber Bergmann erkennt sehr wohl, dass diese dadurch nicht in zwei zusammenhangslose Phasen auseinandergerissen wird, sondern dass zwischen beiden Entwickelungsstufen ein organischer Zusammenhang besteht. Besonders hervorgehoben zu werden verdient hier vor allem Bergmanns klare Betonung des Sachverhaltes, dass die Religion des reinen Gedankens nach Fichte keineswegs etwa eine exklusive Gelehrtenreligion sein soll, oder auch nur sein kann. Unter den abenteuerlichsten Missverständnissen, denen die Fichtesche Philosophie ausgesetzt gewesen ist, hat bekanntlich ja auch dieses Missverständnis nicht gefehlt.

Damit nun sind die Ziele und Zwecke aufgedeckt, auf die nach Fichte die Erziehung zu richten ist. Das ist ja von vornherein das Entscheidende, dass Fichte den teleologischen Charakter, der schon im Begriffe der Erziehung liegt, mit aller Energie in den Vordergrund gestellt und deutlich erkannt hat, dass alle Erziehung eine Erziehung zu etwas, zu einem Ziele, ein „Hinauferziehen" zu einem Zwecke ist. Und nachdem diese Ziele klar erkannt sind, kann sich die Untersuchung den Wegen zu den Zielen zuwenden, die in der Volkserziehung und in der Gelehrtenerziehung bezeichnet werden.

Aus dem Zentrum seiner philosophischen Grundüberzeugung heraus stellt nun Fichte sich auch hinsichtlich der Erziehung in den vollsten Gegensatz zur totgläubigen Seinsphilosophie und fordert die lebendige Selbsttätigkeit. Hier wäre es nun sehr wünschenswert gewesen, wenn Bergmann im Gedanken des „Vorbildes" zugleich den von Fichte so nachdrucksvoll betonten Gedanken der Regel und des Gesetzes zum Ausdruck gebracht hätte. Dann hätte auch schon am Erziehungsproblem deutlich werden können, wie albern und fade jene Interpretationen sind, die den transzendentalen Idealismus als durch Fichte zum Subjektivismus verkehrt ausgeben, Interpretationen, die leider manchmal auch noch Spuren der Nachwirkung bei Bergmann zeigen.[1]) Wie nun in der totgläubigen Philosophie eines starren und festen Seins überhaupt die „Ausländerei" liegt, so kommt mit der Philosophie der lebendigen Vernunft auch in der Erziehung zur Selbsttätigkeit die „Deutschheit" zum Ausdruck: als Nationalerziehung und zwar sowohl in der Volkserziehung, wie in der Gelehrtenerziehung. Für jene werden nun nach ihrer allgemeinen Charakteristik und nach einer Gegenüberstellung Fichtes einerseits mit Rousseau, andererseits mit Pestalozzi die Funktionen der Elementarerziehung, der bürgerlichen Erziehung und der religiösen Erziehung, sowie deren Organisation behandelt. Die Gelehrtenerziehung wird nach ihrer theoretischen und praktischen

---

[1]) Er spricht gelegentlich selbst sogar noch vom „subjektivistischen Geiste der Wissenschaftslehre" (z. B. S. 272). Und leider nicht bloss in gelegentlichen Entgleisungen, sondern in geradezu störenden Wiederholungen wendet Bergmann auf Fichte die Benennung „Träumer" an. Das muss allerdings sehr befremden, und sicher kaum weniger, als wenn Luther ein „Römling", Kant ein „lyrischer Stimmungsphilosoph" und Bismarck ein „politisch schwärmender Utopist" genannt würde.

Seite dargestellt und endlich auch unter dem Gesichtspunkte der Organisation untersucht, unter dem ja Fichte besonders für eine hochschulpädogogische Reform mit der ganzen Kraft und Glut seine Persönlichkeit eingetreten war. Man weiss ja auch, dass sich mancher seiner grundlegenden hochschulpädagogischen Gedanken in der Praxis durchgesetzt und bewährt hat (es sei nur an die Seminare und Practica erinnert). Und es würde unseren Hochschulen nicht zum Nachteil gereichen, wenn noch mancher Reformgedanke Fichtes in ihnen zur Darstellung und Anwendung gelangte. Das hat erst in neuester Zeit A. Riehl in klarer Weise gezeigt, und ihm verdankt ja auch der Gedanke bereits wieder einen neuen Schritt zur Verwirklichung.

Ein Kapitel über den „Beruf des Deutschtums zur Menschheitserziehung“ beschliesst das Buch. Nicht gerade glücklich wird es eingeleitet mit Fichtes Auffassung von der deutschen Sprache als Ursprache. Gewiss ist hier Fichte selbst nicht sonderlich glücklich gewesen. Aber man kann auch in diesen seinen Ausführungen einen besseren und tieferen Sinn erkennen, als es unter Philologen, Sprachpsychologen und Sprachentwicklungstheoretikern üblich ist. Genau wie man seine Auffassung der Deutschen als eines „Urvolkes“, so kann man auch die der deutschen Sprache als einer „Ursprache“ würdigen, wenn man den guten, deutschen Ausdruck einmal entgegen der Fichteschen Gepflogenheit mit einem Fremdwort umschreibt: „Original“. Das mag eine Ironie des Fichteschen Geistes auch noch gegen den Geist unserer Zeit sein. Aber die Ironie verhilft ihr vielleicht zum Verständnis. Wir werden dann auch davon ablassen, Fichtes Auffassung vom Beruf des Deutschen für die ganze Menschheit im Sinne jenes „Chauvinismus“ des Glaubens an ein „auserwähltes Volk Gottes“ zu deuten. Merkwürdigerweise verfällt auch noch Bergmann dieser Deutung. Er übersieht, wie sie dem echten Geiste Fichteschen Denkens schnurstraks entgegen ist. Mit dem Dogma eines blossen passiven Auserwähltseins würden wir ja der von Fichte so verabscheuten totgläubigen Seinsphilosophie wieder überantwortet. Wir dürfen nicht vergessen, dass nach Fichte gerade der ein Deutscher ist, der ewige Fortbildung und Freiheit will, in welchem Lande er auch geboren sei und welche Sprache er auch reden mag. Nicht ein totes Dogma und ein toter Glaube an ein totes Dogma, wie es das vom „auserwählten Volke Gottes“ ist, sondern der konkrete lebendige Prozess der Geschichte ist es, auf dem Fichte seine Ueberzeugung vom Berufe der „Deutschheit“ gründet. Gewiss hat das Bergmann nicht ganz übersehen. Aber es hätte schärfer betont werden müssen, ja es hätte an die Spitze gerade des Schlussabschnittes gehört.

Bergmanns Buch ist selbst für die weitesten Kreise der Deutschen bestimmt und auch jedem Gebildeten verständlich geschrieben. Daraus erklärt es sich, dass auf Literatur so gut wie nie Bezug genommen ist, dass auch die Kritik vor der eigentlichen Darstellung — wo sie hervortritt, ist sie, wie aus unseren gelegentlichen Andeutungen schon klar hervorgehen mag, nicht immer glücklich, — im Hintergrunde bleibt. Das ist recht und billig bei einem Unternehmen, das den deutschen Denkerheros vor allem positiv den Deutschen nahebringen will. Diesen Erfolg wünsche ich dem Buche aufrichtig im Interesse des deutschen Seins und des deutschen Gedankens.

Jena. Bruno Bauch.

Richard Kroner. Kants Weltanschauung. Mohr, Tübingen (III u. 91 S.).

Es ist immer eine dankenswerte Aufgabe, Probleme in reinlicher Scheidung zu sehen und so den Führer abzugeben, der mithilft, in die Masse des Stoffs Ordnung und Klarheit zu bringen. Besonders bei den gewaltigen Gedankenmassen, welche die Weltanschauung Kants, oder richtiger welche die Lebensanschauung Kants konstituieren, ist ein solcher Wegweiser willkommen. R. Kroner unternimmt in seinem kleinen Buch „Die Weltan-

schauung Kants" die grosse Aufgabe, von einem Punkte aus das ganze innere Leben des Kantischen Denkens übersehen zu lassen, um so die grossen Züge, die den Kern bilden, deutlich heraustreten zu lassen. Wenn auch sicherlich seine Arbeit auf vielen Widerspruch stossen wird, so ist es eben so gewiss, dass sie viel zu einem einheitlichen Verständnis der Kantischen Lehre beitragen wird.

Kant hatte die Welt geschieden in die zwei Reiche, das der Natur und das der Freiheit, und das Problem ist nun, in welchen Beziehungen stehen die beiden zueinander, wie bedingen sie sich und grenzen sich ab. Der ethische Voluntarismus, als welchen Kroner die Lehre Kants kennzeichnet, sieht den Sinn der Welt in der Verwirklichung eines — inhaltlich nicht weiter abzuleitenden — Sollens und die Welt verliert ihren Sinn, wenn der sittliche Wille seinen Sinn verliert, wenn er nichts mehr zu wollen hat, weil sein Ziel schon Wirklichkeit geworden ist. Da wir auch als erkennende Menschen uns immer wollend verhalten, so muss auch das Erkennen seinem Wesen nach eine unvollendbare Aufgabe darstellen. Die Erkennbarkeit der Welt muss ihre Grenze haben, so verlangt es das Sittengesetz.

Nun steht das erkennende Subjekt wohl mit seinem Erkenntnisobjekt in inniger Beziehung, ja es ist teilweise mit diesem identisch; ist doch die Wirklichkeit von ihm zeitlich und kategorial geformt und nur als geformte Wirklichkeit überhaupt Wirklichkeit: Es geht aber nicht in der Natur auf. In der Ethik sich vollendend, versetzt die Erkenntnistheorie das Subjekt in das Reich der Freiheit. Damit ist der Natur der Stempel der Erscheinung aufgedrückt und als Objekt erschliesst sich dem sittlich wollenden Subjekt ein objektives Erkenntnisziel. Dieses aber, da es eben Ziel des Strebens bleiben soll, kann nicht Objekt des Erkennens sein. Es transzendiert die Natur und ist unerkennbar, das ist sein Merkmal.

Ein neues Reich eröffnet sich, in dem der Wille sich betätigen soll, rastlos vorwärts strebend, seinem objektiven aber unvollendbaren Ziel zu. Weil das Subjekt also diese Pflicht hat, über sie hinaus zu wollen, ist die Natur nur Erscheinung, nicht aber weil das Subjekt unfähig wäre, die Natur in ihrem an sich seienden Wesen zu erfassen. Dieses Reich der Freiheit kann nur der sittliche Wille aufbauen, nicht der Verstand zu seinem Gegenstand machen. Darum kann auch die Philosophie es nicht erkennen. Gerade weil es von der Philosophie als das Reich der Freiheit begriffen wird, kann diese es nicht erkennen wollen. Das Weltganze ist ewiges Ziel. Und ebenso undurchschaubar bleibt der Zusammenhang zwischen dem Reich der Natur und dem der Freiheit. Auf einer ethischen Notwendigkeit beruht die strenge Scheidung. Aber der Gegensatz ist nur ein Gegensatz für uns, er braucht kein Gegensatz an sich zu sein, weil der Phänomenalismus ein ethischer ist. Damit muss man sich auch als erkennender Philosoph begnügen. Die letzte Wahrheit ist überethisch, übertheoretisch also überphilosophisch. Nur als Problem ist sie dem Philosophen erreichbar. Dies ist in kurzen Worten der Inhalt des tief schürfenden Buches. Die Beweisführung muss in diesem selber nachgelesen werden.

Wickersdorf. B. Hell.

Ziehen, Theodor, Die Grundlagen der Psychologie. 2 Bde. Leipzig und Berlin, Verlag von B. G. Teubner 1915 (Wissenschaft und Hypothese. Bd. XX u. XXI). Jeder Band geheftet 4,40 M., gebunden 5 M. (IV u. 259 S.; VI u. 304 S.).

Der vor einigen Jahren aus rein idealen Gründen zwecks wissenschaftlicher Arbeitsfreiheit von seiner letzten Stellung als Leiter der Psychiatrischen Klinik der Charité und seinem ordentlichen Lehrstuhl für Psychiatrie an der Berliner Universität zurückgetretene bekannte Psychiater hat in der gewonnenen Musse bereits erhebliche Arbeit geleistet. 1913 erschien eine sehr umfangreiche „Erkenntnistheorie auf physikalischer und psychophysiologischer Grundlage", 1914 folgte eine Ergänzungsschrift: Zum gegenwärtigen Stand der Erkenntnistheorie. Dazu ist jetzt das

obige Werk getreten. Es steht auf dem gleichen Boden, wie denn Ziehen bereits 1898 in seiner „Psychophysiologischen Erkenntnistheorie“ seinen Standpunkt entwickelte.

Die Aufgabe des angezeigten Werkes: ist innerhalb des von Ziehen eingenommenen erkenntnistheoretischen Standpunktes die Stelle, die Aufgaben und die Methoden der Psychologie in voller Ausführlichkeit zu bestimmen. Der erste Band, betitelt „Erkenntnistheoretische Grundlegung der Psychologie“ gibt zunächst eine Art Übersicht über den allgemeinen Standpunkt Ziehens überhaupt und bestimmt dann die Psychologie als „Wissenschaft von den ν- und v-Komponenten“ (s. u.); er schreitet dann fort zu einer Untersuchung über den Ichbegriff, präzisiert die allgemeinen Beziehungen des Psychischen zum Gehirn, wirft das Problem des Unbewussten auf und schliesst mit einer Bestimmung des Verhältnisses der Psychologie zu den Nachbarwissenschaften. Der zweite Band heisst „Prinzipielle (oder „autochthone“) Grundlegung der Psychologie“. Er ist in seiner ersten Hälfte methodologischer Art und gibt eine Prüfung der autochthonen psychologischen Methode (introspektives, genetisches, experimentelles Verfahren usw.), d. h. jener Methode, welche sich aus der isolierten Untersuchung des Psychischen ergibt (I, S. 3). Die zweite Hälfte des Bandes gibt eine Darstellung der „Ergebnisse der autochthonen Psychologie“. Ziehen bietet hier nicht mehr und nicht weniger als eine Gesamtübersicht über die Psychologie überhaupt. Die „korrelative“ Psychologie, d. h. jene, welche sich auf den Zusammenhang mit dem durch die erkenntnistheoretische Grundlegung abgetrennten sogenannten Nichtpsychischen ergibt, (die Psychophysiologie) wird ausgeschlossen.

Erster Band. Ziehens Standpunkt ist ein positivistischer Standpunkt, der eine starke Verwandtschaft mit den Lehren von Mach und Avenarius zeigt, ohne dass er ihnen jedoch durchaus gleicht. Es macht vielmehr die Leistung Ziehens aus, dass er die auf dem Mach-Avenarius'schen Standpunkt vorhandenen Schwierigkeiten zu beseitigen versucht, ohne doch einen völlig andern Weg zu gehen.

Wie Avenarius sich eine eigene Terminologie geprägt hat, wie auch Mach nicht auf eine Symbolisierung seines Standpunktes durch Buchstabengruppen verzichtet, so verfährt auch Ziehen ähnlich. Er hat eine ganze Anzahl neuer Termini geprägt und jedem ein besonderes Buchstabensymbol zugeordnet. Der Zugang zu seiner Gedankenwelt ist nicht so schwierig wie bei Avenarius, er verfährt nicht more geometrico, aber durch dauernde Verwendung von Abkürzungszeichen zwingt er den Leser, der ihn kennen lernen will, wenigstens eine ganze beträchtliche Zahl von Seiten zusammenhängend zu lesen. Ich vermag den sachlichen Erfolg seiner Symbolverwendung nicht hoch anzuschlagen, überwiegend ist doch der ganz augenscheinliche Nachteil einer Erschwerung der Lektüre, da der Leser gezwungen wird, die Bedeutung der Symbole, ohne die es auch ginge, auswendig zu lernen. Auch die Prägung neuer Termini, die zumeist an sich nicht ungeschickt erfolgt, war nicht erforderlich. Weshalb „Gignomina“ statt unmittelbarer, nicht weiter reduzierbarer Gegebenheiten sagen, und anderes mehr?

Die Gignomene zerfallen nach Ziehen (wie nach Mach) in Empfindungen (E) und Vorstellungen (V). Während Mach mit ihnen beiden in der Wissenschaftstheorie auskommen zu können meint, ist Ziehen von der Unmöglichkeit solcher Selbstbeschränkung überzeugt. Er nimmt noch einen weiteren Bestandteil an, den er als „reduzierte Empfindungen“ ($^{\varrho}$E; ϱ-Komponente) bezeichnet. Sie sind identisch mit dem, was wir sonst objektive Wirklichkeit zu nennen pflegen; dieselbe ist nicht geradezu identisch mit den Empfindungen, besteht aber aus gewissen Momenten an ihnen — alles Übrige an den Empfindungen nennt Ziehen „Parallelbestandteil“ ($^{\nu}$E; ν-Komponente). Was der Physiker in seinen Beobachtungen als objektiv, als von der objektiven Wirklichkeit aussagbar ansieht, wie z. B. Orts- und Raumbestimmtheiten, das nennt Ziehen „reduzierte Empfindungen“. Dieselben sind noch nicht vollständig herauspräpariert aus dem Wirrnis der Emp-

findungen, werden es aber mehr und mehr. Diese „reduzierten Empfindungen" sind ebenfalls „intrapsychisch", nicht etwa nichtpsychisch, aber sie sind „transgressiv", insofern sie die Reihe meiner subjektiven Empfindungsgignomene teilweise überschreiten (andererseits sollen sie freilich (S. 45) keine von der der Empfindung verschiedene Wirklichkeit besitzen! — Ein Beispiel für die ν-Komponenten sind die Veränderungen, die in der Wahrnehmung eines Gegenstandes dadurch eintreten, dass ich mich von ihm entferne: er wird kleiner, erleidet perspektivische Verschiebungen usw. Die ν-Komponenten fallen deshalb mit dem zusammen, was man im Vulgärsinne Empfindungen nennt. Die eigentümlichste erkenntnistheoretische Lehre Ziehens besteht vielleicht darin, dass nach ihm die ϱ-Bestandteile auch in den Vorstellungen, nicht bloss in den Empfindungen auftreten; wenn wir uns z. B. eines Vorganges erinnern, so sind die ϱ-Bestandteile, d. h. alles, was wir im eigentlichen Sinne an dem Vorgang objektiv nennen, auch in der Erinnerungsvorstellung vorhanden. Auch V hat also einen Reduktionsbestandteil und einen Parallelbestandteil (υ-Komponente), welcher dann mit der Vorstellung im Vulgärsinne zusammenfällt. In kausalen Beziehungen stehen nur die ϱ-Bestandteile. Die ν-Bestandteile sind durchweg von den ϱ-Bestandteilen abhängig. Die isolierte Betrachtung, welche von den Komponenten abstrahiert, wird deshalb höchstens einige grobe gesetzmässige Beziehungen zwischen ihnen feststellen können. Den Gegenstand der Psychologie bilden die ν- und υ-Komponenten. Sie sind nicht unmittelbar gegeben, sondern müssen aus den Empfindungs- und Vorstellungsgignomenen entwickelt werden. Den Ichbegriff verwirft Ziehen. Das Ich sei „identisch" mit der Gesamtheit der zu einem Gehirn zugehörigen Parallelkomponenten (ν- und υ-Komponenten). Auch den Begriff „unbewusst" lehnt Ziehen ab, psychisch und bewusst sind völlig identisch; anstelle des „Unbewussten" sind Gehirnprozesse anzunehmen Desgleichen stellt er sich in den entschiedensten Gegensatz zu Husserls Annahme einer besonderen, für sich existierenden logischen Sphäre, er lehnt den Logismus mit sehr lebhaften Worten ab, so dass er denn auch die scharfe Gegenüberstellung von Psychologie und Logik nicht mitmacht. Die Psychologie vermöge sehr wohl zu exakten formalen (logischen) Gesetzen zu gelangen; auch die Fixierung der „Werte" — Ziehen ist hier von Windelband und Rickert beeinflusst – „richtig" und „falsch" ist ihr möglich, es ist die letzte ihr zufallende Aufgabe, jenseits deren die Logik beginnt.

Der zweite Band behandelt zunächst die Methoden und Ziele der Psychologie. Ziehen nennt ihn „autochthone Grundlegung", weil er vom Physiologischen absieht und sich ganz auf das Psychische beschränkt. Wie die Kausalwissenschaften geht auch die Psychologie von den Gignomenen aus; während jene Wissenschaften die Reduktionsbestandteile zusammenstellen, sammelt und ordnet die Psychologie die Gignomene in Bezug auf die Parallelkomponenten („gignomenologische Vorbereitung"). In Bezug auf die Aufgabe der Psychologie bekennt sich Ziehen zur Gesetzesauffassung: die Psychologie habe allgemeine Gesetze aufzustellen, sie ist „generelle" Psychologie. Die Individualpsychologie, welche sich mit einzelnen Individuen beschäftigt (Ziehen versteht also unter Individualpsychologie gerade das Entgegengesetzte wie Wundt, der mit jenem Ausdruck merkwürdigerweise das bezeichnet, was Ziehen generelle Psychologie nennt), dient nur nebensächlichen Zwecken der Psychologie. Der einzuschlagende Weg ist der genetische, welcher von den Empfindungen seinen Ausgang nimmt und zu den Vorstellungen fortschreitet. Die Introspektion, die Selbstwahrnehmung einer Empfindung, ist nach Ziehen kein spezifischer Vorgang, sondern eine auf assoziativer Einstellung beruhende Verlaufsweise der psychischen Vorgänge; an den betreffenden Vorgang ist eine Vorstellung oder Vorstellungsreihe geknüpft. Schon darin bekundet sich Ziehens assoziationspsychologischer Standpunkt, der bei der systematischen Darstellung seiner psychologischen Grundlehren erst recht zutage tritt. Gewiss hat Ziehen recht, wenn er gegen die Auslegung protestiert, dass er das Seelenleben sich in durch die gewöhnlichen Assoziationsgesetze geregelten

Vorstellungsprozessen erschöpfen lasse. Es findet vielmehr bei ihm ein sehr deutliches Hinausgehen über diesen Standpunkt statt, die Konzessionen, die er der Antiassoziationspsychologie macht, sind sogar auffallend gross. Dennoch bleibt er mit der Assoziationspsychologie enger verbunden, als er sich mit der modernen Funktionspsychologie berührt. Zunächst einmal gibt es nach ihm eine besondere psychologische Gesetzmässigkeit überhaupt nicht. Die Psychologie isoliert nach ihm das Psychische nicht, sondern betrachtet es in seiner Abhängigkeit von den Reizen und den Gehirnvorgängen. Und sodann bekämpft er die neuere Lehre von den Funktionen, wie sie am schärfsten wohl von Stumpf formuliert worden ist, der freilich selbst noch darin dem Naturalismus sich nähert, dass er das Ich als selbständiges Moment nicht anerkennt, während Meinong und ebenso der Referent auch in diesem Punkte die Tradition Leibniz-Lotze wieder aufgenommen haben. Ziehen hält es dagegen für unerlaubt, die Akte (Funktionen) in Gegensatz zu den Vorstellungen und Empfindungen zu bringen. Es gibt nach ihm überhaupt nur Empfindungen und Vorstellungen, deren unterscheidendes Merkmal die sinnliche Lebhaftigkeit ausmacht, welche bei den Empfindungen vorhanden ist, bei den Vorstellungen dagegen fehlt. Übergangsstufen zwischen beiden seien nicht nachweisbar, sie werden zuweilen vorgetäuscht durch Verknüpfung von Vorstellungen mit schwachen Mitempfindungen und durch Verschmelzung von Vorstellungen mit Empfindungen. Das Erste sind die Empfindungen, die Vorstellungen sind sekundäre Tatbestände, sie sind nicht abgeschwächte Empfindungen, sondern „eigenartige spezifische Transformationen der Empfindungen". Der wichtigste Punkt, durch den Ziehen über die Assoziationspsychologie im engsten Sinn hinausgeht, ist die Anerkennung dreier besonderer Grundvorgänge: Synthese (Zusammenfassung), Analyse (Zerlegung) und Komparation (Vergleichung). Diese Vorgänge führen über die primären einfachen Erinnerungsbilder hinaus, sie sind nicht Assoziationen, sondern können sich an diese anschliessen. Die Generalisation d. h. die Bildung von „Komplexions- und Kontraktionsvorstellungen" soll nur ein Spezialfall der Synthese sein; eine spezifische Sphäre von Begriffen in der Art Husserls erkennt Ziehen nicht an. Auch das Urteil soll eine Verknüpfung abgeschlossener Vorstellungen sein; beim Schliessen treten keine neuen Faktoren auf. Inbezug auf die emotionalen Phänomene vertritt Ziehen die Auffassung, dass Gefühle, Stimmungen und Affekte Eigenschaften der Empfindungen und Vorstellungen sind; sie sind also keine selbständigen psychischen Gebilde, sondern stets an die Empfindungen und Vorstellungen gebunden und kommen isoliert nicht vor. Ziehen nennt diese Lehre: „die Theorie des Gefühlstons" oder „die epigenetische Theorie" oder „die Theorie der zentralen Zusatzprozesse". Das Willenserlebnis endlich ist in seinen Augen überhaupt kein spezifischer Vorgang, sondern „allgemein durch eine relativ lustbetonte, dominierende, aktive Vorstellung eines künftigen Ereignisses charakterisiert". Es sei dies die „konformative Willenstheorie"; sie heisst so, weil sie im Gegensatz zu anderen auch synkretistischen Theorien das Wesentliche des Willenserlebnisses in einer aus sehr verschiedenartigen psychischen Faktoren gebildeten charakteristischen allgemeinen Zusammensetzung erblickt.

Wie man sieht, ist Ziehens Standpunkt ausgesprochen positivistisch und durch das Streben nach Erreichung eines Minimums von Grundtatsachen und von Hypothesen charakterisiert. Die Konstruktion des ϱ-Bestandteils, um über die Machsche Position hinauszukommen, beweist einen erheblichen Scharfsinn. Um so mehr ist der fast völlige Mangel an Verständnis für Husserls Anschauungen wie auch für die ganze neuere Akt- und Funktionspsychologie befremdend und zu bedauern. Erfahrungsgemäss finden Ziehens, des Psychiaters, Schriften ihre Hauptverbreitung in medizinischen Kreisen, und so wächst denn ein erheblicher Teil derselben auch jetzt noch in psychologischen Anschauungen auf, die trotz alles zu ihrer Verteidigung aufgewandten Scharfsinns, doch vielfach noch rückständig sind; das alte Verfahren vieler Psychiater zu konstruieren, anstatt zu ana-

lysieren, dauert fort. Der überlegen abweisende Ton, in dem Ziehen nach Naturalistenart die ihm nicht passenden Anschauungen abfertigt, steht in merkwürdigem Widerspruch zu der inneren Schwäche mancher seiner Entgegnungen. Es ist ausserordentlich bedauernswert, dass ein so scharfsinniger, so kenntnisreicher und so ausdauernder Forscher sich nicht die Mühe nimmt, sich in die ihm zunächst unsympathischen Auffassungen hinreichend einzuarbeiten. Auf dem Gebiet der naturwissenschaftlichen Erkenntnislehre hat Ziehen mit dem Naturalismus gebrochen, auf psychologischem Gebiet liegt er noch in seinen Fesseln.

Der Gegensatz zu unserem Standpunkt liegt also nicht bloss in der Erkenntnistheorie, sondern zuletzt in der Beurteilung dessen, was psychologische Gegebenheit ist —, er ist also ein ausserordentlich tiefgehender.

Dennoch bin ich entfernt davon, das Buch für bedeutungslos zu halten. Trotz allen Gegensatzes ist auch dies Werk Ziehens wieder ein Zeugnis einer ausserordentlichen Literaturbeherrschung, auch älterer Literatur, und vielen Scharfsinns; es ist besonders auch von Wert durch die Darlegung und Diskutierung zahlreicher oft vortrefflich klassifizierter Theorien.

Tübingen. K. Oesterreich.

James, William. Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens. Deutsche Bearbeitung von Georg Wobbermin. 2. verbesserte Auflage. Leipzig 1914. (XXXIV u. 404 S.)

Das Buch hat bei seinem ersten Erscheinen (1902) eine neue Epoche der Religionspsychologie bedeutet. Es leitete die ganze moderne religionspsychologische Bewegung ein und hat noch heute nichts von seiner Aktualität eingebüsst. Es ist deshalb mit Freude zu begrüssen, dass eine neue deutsche Auflage notwendig geworden ist, — auch eine französische ist übrigens inzwischen erschienen. Für die nähere Würdigung des Ganzen verweise ich auf die ausführliche Besprechung, welche ich der ersten Auflage in den Kantstudien seiner Zeit habe zuteil werden lassen.

In der neuen Auflage ist nichts Wesentliches geändert. Zu einer Mitaufnahme einiger seiner Zeit fortgelassener Stücke des englischen Originals hat sich Wobbermin auch dies Mal nicht zu entschliessen vermocht. Es kann ihm natürlich nicht das Recht bestritten werden, nur das zu veröffentlichen, was ihm zusagt und wovon er wertvolle Beeinflussung des deutschen wissenschaftlichen Lebens erwartet, aber es scheint mir vom wissenschaftlichen Standpunkt nach wie vor ganz prinzipiell wünschenswert zu sein, dass eine Uebersetzung den ganzen und vollen Gehalt des Originals wiedergibt, ohne es einer Zensur zu unterwerfen.

Der wichtigste Zusatz der neuen Auflage ist das neue eingehende Vorwort Wobbermins. Er setzt sich in ihm mit mehreren Autoren über religionspsychologische Prinzipienfragen im allgemeinen auseinander, in erster Linie mit Aeusserungen Wundts, die mir in der Tat nicht eben glücklich zu sein scheinen. Auf der anderen Seite vermag mich freilich auch Wobbermins Versuch, von der empirischen Religionspsychologie noch eine andere, auf die Ermittelung des spezifisch Religiösen und des spezifisch Christlichen gerichtete, zu unterscheiden, nicht zu überzeugen. Ich kann nicht zugeben, dass diese Absicht auf anderem Wege wie durch Ausgehen von der Erfahrung befriedigt werden kann. Freilich ist es nicht Empirie in dem strengsten Sinne, wie Husserl diesen Ausdruck anwendet, es wird kein hic et nunc, kein ganz bestimmter einzelner psychischer Vorgang beschrieben, sondern ein Allgemeines, das „Wesen“ des religiösen Erlebnisses überhaupt. Es liegt also das vor, was Husserl „Wesensschauung“ oder „Phänomenologie“ nennt. Doch ist auch das, was Wobbermin „empirische Religionspsychologie“ nennt, zum grössten Teil dieser Art, so dass ich erst recht die von ihm gemachte Zweiteilung nicht einleuchtend finden kann. — Was dagegen die Streitfrage über Schleiermacher anlangt, so ist er auch meiner Ueberzeugung nach wenigstens im Prinzip psychologisch orientiert (im Sinne der Wesensschauung); darin hat

Wobbermin Wundt gegenüber ohne Zweifel recht. Es ist mir schwer verständlich, wie man, wenn man die „Christliche Glaubenslehre“ kennt, darüber überhaupt diskutieren kann.

Tübingen. K. Oesterreich.

Pelikán, Ferdinand. Entstehung und Entwicklung des Kontingentismus. Berlin, Verlag Leonhard Simion Nachf. 1915. (30 S.)

Im letzten Jahrzehnt sind die Beziehungen zwischen französischer und deutscher Philosophie recht enge geworden. Auf zwei Gebieten hat man sich besonders nahe kennen gelernt. Einmal in der Erkenntniskritik der exakten Naturwissenschaft, sodann in der Metaphysik. Poincarés, Boutroux' und Bergsons Schriften sind ins Deutsche übersetzt worden und haben nachhaltige Wirkung geübt. Unter diesen Umständen ist der Boden auch bei uns bereitet, dass Untersuchungen zur Geschichte der französischen Philosophie im neunzehnten Jahrhundert entstehen und auf Interesse rechnen können. Nicht weniger als fünf solcher Arbeiten sind letzthin fast gleichzeitig erschienen: eine Monographie Ostwalds über Comte, ein Buch von Käte Asch über Fourier, ein andres von Schinz über die Anfänge des französischen Positivismus, noch ein anderes, von H. Bergmann, über Guyau und endlich die oben genannte Schrift Pelikáns, ganz abgesehen von den sich dauernd mehrenden Publikationen über die Philosophie Bergsons.

Unter den auf der Grenze von Erfahrung und Metaphysik gelegenen Problemen, die im Mittelpunkt der heutigen französischen Philosophie stehen, nimmt das der Freiheit, welches mit dem der Kontingenz fast zusammenfällt, eine besondere Stelle ein. Poincaré wie Boutroux haben beide durch erkenntnistheoretische Kritik vordem entgegenstehende Hindernisse fortgeräumt, und Bergson hat dann von psychologischer Basis aus die Freiheitslehre positiv ausgestaltet. In Wahrheit reicht das Problem aber in Frankreich weit über die lebende Generation zurück. Schon in der voraufgehenden hat es ihm an kühnen Pionieren nicht gefehlt. Renouvier vor allem, der in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts bedeutendste, obschon damals so gut wie unbekannte französische Denker, hat die Freiheit als empirische Tatsache behauptet und damit eine eigentümliche Umbildung des Standpunkts Kants in seinem Neokritizismus vollzogen. Aber nicht er allein; auch von französischen Erkenntniskritikern jener Tage wie Couront, Boussinesq, Delboeuf ist das Problem ernsthaft behandelt und nicht in positivistisch-mechanistischem Sinn rasch bei Seite geschoben worden. Es macht das Verdienst der vorstehenden Schrift Pelikáns aus, diese Entwicklung zum ersten Mal etwas näher verfolgt zu haben. Mit Recht hebt er hervor, dass in Frankreich die Tendenz, die absolute Herrschaft des starren Determinismus und toten Mechanismus zu beschränken, bereits seit den achtziger Jahren des verflossenen Jahrhunderts sowohl den Einzelforschern als auch den Fachphilosophen gemeinsam sei. In der Tat ist die Philosophie Bergsons keine in völlig wesensfremder Umgebung plötzlich über Nacht emporgeschossene Blüte: das Wiedererwachen metaphysischer Tendenzen hat in Frankreich fast zwei Jahrzehnte früher eingesetzt als bei uns (aus Ursachen, die zu erörtern hier zu weit führen würde). Dieses Wiedererwachen am Freiheitsproblem zu verfolgen, wie es Pelikán tut, ist interessant, denn die Erörterung dieses Problems ist immer das sicherste Anzeichen der gründlichen Erschütterung der positivistischen Bewusstseinslage.

Nach einer Uebersicht über den Standpunkt Kants (Kap. I) behandelt die Schrift zunächst die Entwicklung des Problems bei Erkenntnistheoretikern (Kap. II), geht dann zu Renouvier und Boutroux (Kap. III) über und schliesst mit Bergson. Die Berücksichtigung weniger bekannter Denker und weniger bekannter Zeitschriftenarbeiten bekannter Denker lässt erkennen, dass der Verfasser sich in der französischen Philosophie der letzten Jahrzehnte zu Hause fühlt. In literarischer Hinsicht ist der Arbeit

hier und da anzumerken, dass der Verfasser, ein Tscheche, das Deutsche offenbar nicht als Muttersprache schreibt, auch könnte sie hier und da straffer, an andern Stellen etwas weniger knapp sein.

Tübingen. K. Oesterreich.

Lessing, Theodor. Philosophie der Tat. Zwei Bände. Göttingen. Otto Hapke Verlag. 1914. 481 S (Die beiden Bände sind fortlaufend paginiert.)

Ein merkwürdiges Buch. Mehr ein Lebens- und Erinnerungsbekenntnis als eine wissenschaftliche Arbeit. Und eben als solches Lebensbuch zeige ich es an. Es ist das Buch eines Mannes, der bisher nicht viel äusseres Glück im Leben gehabt hat, der sich nicht beachtet und verkannt fühlt, der zugleich verbittert und von höchstem Selbstgefühl erfüllt ist. Ich will die Worte der Vorrede hier nicht wiederholen, in denen er seine Geistesarbeit als „fast den einzigen Reinertrag" des „selbstschöpferischen, lebengestaltenden Eigendenkens" seit den Tagen Schopenhauers, E. v. Hartmanns und Nietzsches bezeichnet. Diese Selbstschätzung ist ebenso unberechtigt wie der Glaube, unbeachtet, ja missachtet zu sein. Davon kann keine Rede sein. Und auch der Wunsch des Verfassers, dass die vorliegenden zwei Bände gelesen und wieder gelesen, nicht blos „angeblättert, durchnascht, rezensiert" werden möchten, kann in Erfüllung gehen, denn es ist Leben darin, die „Philosophie als Tat", als gelebt, nicht blos gedacht, wie es der Verfasser ausdrückt. Es strahlt einem kein Glück, kein in warmer Befriedigung pulsierendes Leben entgegen, aber die innere Lebensform der Bitterkeit hat in dem Buch einen so tiefen Ausdruck gefunden, wie ich sie noch in keinem andern Lebensdokument gefunden habe. Es ist dichterisches Mitteilungsvermögen darin enthalten, wie der Autor denn ja auch als Dichter hervorgetreten ist. Dazu kommt noch ein andres. Das Buch ist ein Erinnerungswerk, gefüllt mit Erinnerungen an Tote, aber auch an Lebende. Der Physiker Herz, der Chemiker Kékulé, die Physiologen Pflüger und du Bois-Reymond, der Psychologe Lipps, von Lebenden Wundt, Eugen Dühring, Simmel, Ostwald und viele andere treten auf. Hin und wieder manche in indiskreter Beleuchtung, so dass der Verfasser den zweiten Band zunächst überhaupt zurückzuhalten gedachte. Für die deutsche Gelehrtengeschichte am Ausgang des neunzehnten und zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts enthält das Werk manches Material, sowie einigen akademischen Klatsch. Auch ein Kapitel über Leibniz in Hannover ist in seiner verbitterten, den Nachweltkultus höhnenden Art prächtig. Die Stadt Hannover — Lessing stammt selbst aus ihr und lebt dort — wird ihm für diese Bosheiten nicht dankbar sein.

Ich verspreche also dem Autor, dass ich das Buch unter jene rangiere, in denen ich von Zeit zu Zeit wieder lesen werde. Damit ihm auch sonst noch dies Schicksal widerfahre, dazu ist diese Anzeige geschrieben worden.

Tübingen. K. Oesterreich.

Kerler, Dietrich Heinrich. Jenseis von Optimismus und Pessimismus. Versuch einer Deutung des Lebens aus den Tatsachen einer impersonalistischen Ethik. Ulm 1814. Kerler Verlags-Conto. (VI u. 208 S.)

Ethische Bücber sind immer zugleich Forschungen und Bekenntnisse. Nach beiden Richtungen ist die vorliegende Schrift von ungewöhnlichem Interesse. Der Gang der Forschungen wird durch den Untertitel bedeutet; der Streitruf darüber bezeichnet ein Ergebnis dabei und eine Ueberzeugung. Der Verf. scheidet scharf Lebensanschauung und Weltanschauung. Diese mag metaphysisch, positivistisch, religiös fundiert sein; die Lebensdeutung dagegen, sofern man nur unter dem „Sinn des Lebens" die Wertbedeutung versteht, die jeder Querschnitt des Lebens nach seinem Wesen herzugeben angelegt ist, und nicht das woher, wohin, wozu des „Lebens" als eines Seinsprozesses in der Gesamttatsache der Welt) soll auf parteifreierem und begrifflich eindeutigerem Boden begonnen, auf methodisch zuverlässigerem Wege erfüllt werden. Die „Tatsachen der Ethik", genauer: die ethische

Urtatsache selbst ist der Boden, die blosse begriffliche Entwicklung des darin Beschlossenen und die blosse Verfolgung der Konsequenzen soll die Erfüllung bringen.

Das Urfaktum alles Ethischen ist das „impersonalistische“ Erlebnis; die Lebensanschauung, die daraus notwendig zu folgern ist, soll „Impersonalismus“ heissen. Stirners Prinzip (und gewisse dieser Theorie analoge Haltungen der Lebenspraxis) ist der strikte Gegenpol: alles Ausser-Ich sei praktisch nur sinnvoll zu fassen als Bedürfnis- und Befriedigungsgehalt des Ich, als des „Einzigen“; das „Leben“ ist also nichts als dies Verschlingen des Anderen zur Befriedigung seines Trägers. Das ist radikaler Subjektivismus, konsequenter Personalismus im egozentrischen Sinne. — Dieselbe Endabsicht kehrt wieder im Individualeudämonismus, so objektiv gerichtet er scheint. Das ethisch Positive liegt da nicht im Endgehalt, sondern in der höchst unbewiesenen Mittelgleichung: wahres Glück nur in der Hingabe an Objektives. — Der Sozialeudämonismus und das Prinzip der Eudämonie des Absoluten (E. v. Hartmann) nähern sich in der Intention ethischem Objektivismus; dennoch erweisen sie sich gleichfalls als „aussersittliche“ Prinzipien. —

Dies aber ist das formale Wesensmoment in aller sittlichen Einstellung, das ethische Urphänomen: Ich-Transzendenz, Willensrichtung auf Objektives, Ichfreies als Endziel. Das Objektive nicht Eigentum und Verzehrung des Ego, sondern dieses verschenkt sich in „selbstloser Hingabe“ schlechterdings an Jenes.

Zur „Lebensanschauung“ weitert dies Prinzip sich durch die Einsicht: dass auch nicht ein Moment im Leben denkbar ist, der nicht unter diesem Gegensatz: selbstisch-ichtranszendent stünde; nicht ein Augenblick also, in dem nicht letztere Einstellung unbedingt vom Subjekt gefordert wäre. Es gibt kein „aussersittliches“ Handeln und „Leben“, sondern nur sittliches und unsittliches. Der Sinn des Lebens besteht daher ausschliesslich und in nichts anderem als in der Sittlichkeit; und da als der Gegenpol der Pflichten die subjektive Befriedigung sich zeigte, so folgt, dass „Glück, subjektive Befriedigung zum Sinn des Lebens überhaupt nicht und in keiner Form gehören kann.“ Eine Wiedereinführung des Glücks auf Umwegen wie in Kants „Glückswürdigkeit“, Fichtes „seligem Leben“ ist nur Inkonsequenz. Mag es Glück, Unglück geben: in der Lebensdeutung „soll man es totschweigen!“ „Sobald wir subjektive Befriedigung als überhaupt in Frage kommend ansehen, stehen wir prinzipiell wieder auf eudämonistischem Boden.“

Auf die Verwirklichung der Ideale, die Wertrealisierung kommt es einzig an; gar nicht aber auf Subjektszustände. — Damit verlieren (und das sind frappierende Konsequenzen, die der Verf. aus seinem Lebensprinzip zieht) Prinzipien wie „Nächstenliebe“ (verstanden als Beförderung des Wohlseins Anderer), „Vergeltung“, „Sühne“, Vergebung“ und der übliche Begriff von „Gerechtigkeit“ schlechterdings ihren Sinn.

Nicht personalistische, sondern impersonalistische Bedeutung kommt dagegen der ausdrücklich als letztem Höchstwert charakterisierten Persönlichkeit zu; alle „Objektwerte“ haben schliesslich nur Sinn im Hingegebensein des Subjekts an sie — wobei das Moment der Hingabe dem der Werterfülltheit schlechthin übergeordnet wird. Dieser letzte Subjektwert bleibt seinerseits ganz unberührt von sozialer Einordnung oder robinsonartiger Isoliertheit des Lebenssubjekts. —

Gemäss der vom Verf. vertretenen voluntaristischen Werttheorie und auf Grund einer Scheidung der „Neigungen“ in subjektivistische und objektivistische (impersonalistische) wird weiterhin dem Problem des ethischen Inhalts gegenüber der Standpunkt einer (fast relativistisch anmutenden) Ungebundenheit allen universellen „Moralgeboten“ gegenüber ausgeführt. Zugleich wird aber an dem rein formalen Grundprinzip die Fähigkeit aufgewiesen, weitere, inhaltliche Bestimmungsstücke zu geben.

Der Sinnhaltigkeit des impersonalistischen Ideals kann keinerlei Abbruch geschehen durch die Stellungnahme zu Fragen, wie Willensfreiheit

oder restlose Erfüllung einer überspannt gestellten Forderung. Im Gegensatz zu eudämonistischen Gegnern wird aber durch die Scheidung innerhalb des „Neigungs“-Begriffs die psychologische Möglichkeit selbstloser Hingabe behauptet. —

Wenn die verschiedenen Formen des ethischen Naturalismus das Ideal nicht vom Sein zu trennen wissen, so wird hier — und das ist die letzte Ausdeutung des Prinzips — der Gedanke einer vollkommenen Unabhängigkeit des impersonalistischen Lebenssinnes von jedweder optimistischen oder pessimistischen Ausdeutung des Seins vertreten — diese Weltanschauungsgegensätze nicht nur im eudämonistischen Sinne, sondern ebensosehr im objektivistischen Sinne der Wertfreundlichkeit bezw. Wertfeindlichkeit des Seins verstanden. —

Die Eigentümlichkeit des logischen Ganges dürfte hieraus ersichtlich sein. Ref. bedauert, hier nicht den konkreteren Ausdeutungen der Begriffe nachgehen — und auf der anderen Seite nicht seine Einwände und Fragen geltend machen zu können. Ich habe allgemein den Eindruck, als ob die Positionen, denen selbst man vielleicht beizustimmen hat, nicht immer so gradlinig zu den Konsequenzen sich führen lassen, auf die der Verf. hinaus will. Aber immer wo Neues versucht wird, tauchen Fragen und Lücken auf; zumal bei einem Buche, das sich wie dieses die rücksichtslose Durchführung eines abgesonderten Gedankenganges zur Devise gestellt hat. Das Interesse an der scharfsinnigen und gedankenreichen Arbeit wird dadurch nur erhöht.

Marburg i. H. Heinz Heimsoeth.

Selbstanzeigen.

Bergmann, Ernst, Deutsche Führer zur Humanität. Leipzig 1915. Felix Meiner. (44 S.).

Die Schrift enthält drei Vorlesungen, die im Wintersemester 1914/15 an der Universität Leipzig im Rahmen eines Kollegs „Weltanschauung und Bildungsideal im deutschen Klassizismus und Idealismus“ gehalten wurden. (1. Vorl. Kant, Fichte, Hölderlin; 2. Vorl. Schiller, Humboldt, Goethe; 3. Vorl. Lessing, Herder). Sie versucht, das Wesentliche der deutschen Humanitätslehre in gedrängter Darstellung zusammenzufassen.

Leipzig. Ernst Bergmann.

Pelikán, Ferdinand, Die Entstehung und Entwickelung des Kontingentismus. Verlag Leonh. Simion. Berlin 1915. (30 S.)[1]

Die romanischen Völker haben sich ein neues Wort für die Freiheit gebildet. Das italienische contingenza, frz. contingence, ist ein spezifisch romanischer Ausdruck, der mit dem deutschen Zufall ganz falsch übersetzt worden ist, wie der Uebersetzer (Benrubi) von Boutroux's Werken trefflich bemerkt. Es ist damit eine neue Freiheitslehre gemeint, uud die vorliegende Schrift will diese neue, interressante Richtung genetisch entwickeln. Den ersten Ansatz dazu bildet der formale Kontingentismus bei Kant. Denn es ist klar, dass die einzige Kantische Freiheit die noumenale ist und auch die praktische Empirie der Notwendigkeit der Naturgesetze unterliegt. Also lehrt Kant nur formale Kontingenz, welche ein treffendes Pendant zu seinem formalen Vitalismus ist. Die ganze nachkantische Philosophie nicht nur in Deutschland selbst, sondern

[1]) Anm. d. Red. Wir erinnern daran, dass die Verantwortung für Selbstanzeigen die Verf. zu übernehmen haben.

auch in Frankreich hat dahin gestrebt, die noumenale Freiheit abzustreifen und als die einzige die praktische Freiheit stehen zu lassen. Der Weg über die theoretische Vernunft zu diesem wichtigen Primate der praktischen Vernunft, wie ihn die französische Philosophie durchgemacht hatte, wird von B. ausführlich geschildert.

Das erste Stadium dieser Entwickelung bedeutet der physische Indeterminismus, welcher besonders bei den Spezialgelehrten (Math. Phys.) beliebt war und durch verschiedene mechanische Auswege die Freiheit retten und neben der kausallen Notwendigkeit bestehen lassen wollte Dies gelang ihm freilich nicht, denn die wahre Freiheit ist die innere, und daher auch keinem wissenschaftlichen Beweise zugänglich. Die notwendige Konsequenz des physischen Indeterminismus, welcher die absolut notwendige Geltung der Kausalität (in der Form des Prinzips der Erhaltung der Energie) mit der Freiheit, die ihm eine neue Kraft bedeutet, zu versöhnen fruchtlos sich bemüht hatte, diese notwendige Konsequenz war: die Beschränkung dieser absoluten Geltung des erwähnten Prinzips. Und da sind wir bei dem eigentlichen Vertreter des frz. Kontingentismus É. Boutroux, der ihm sein ganzes Leben gewidmet hatte Er hat glänzend bewiesen, dass jede neue Art der Folgezeit immer um einen Grad höher, freier stehe, dass sie gegen den vorhergehenden kontingent sei. Schon das gegebene Sein ist eine kontingente Form des Möglichen, das logische eine kontingente Form des Wirklichen. Auch die Formen der äusseren Erfahrung (Anschauung und Bewegung) haben gegen die früheren ein neues Element nämlich die Kontinuität. Die wichtigste ist die Kontingenz der biologischen Gesetze, welche keineswegs mit den physikalischen identifiziert werden können. Denn es ist unmöglich, das Leben aus den blossen physikalischen Bedingungen zu deduzieren. Sie bilden nur notwendige Materie, die selbst dem teleologischen Faktor (finale Kraft) unterliegt. Hier ist die Stelle, wo der Vitalismus recht hat: das Leben, einmal aus notwendigen Bedingungen entstanden, macht aus diesen nun seine Werkzeuge, ist selbst daher unbedingt und bildet eine neue Reihe von Bedingungen. Bei Boutroux ist auch schon der qualitative Wert der psychologischen Erscheinungen, den sein Nachfolger Bergson so leidenschaftlich behauptet, angedeutet, z. B. das Gedächtnis hat keine Intensiät (Quantität), sondern nur Deutlichkeit, Genauigkeit usw.

Die Kontingenz bedeutet also eine Tendenz der Natur zu immer höheren, immer neuen Formen, und bildet bei Boutroux eine äussere Form und eine Manifestation der wahren, inneren Freiheit. Jede niedere Form des Seins strebt nach seinem Ideal, welches für sie die höhere Form, für Menschen den Gott bildet.

Diese seine Fichtesche Lehre, welche die kausale Notwendigkeit in die teleologische verwandelt, gipfelt bei Boutroux in dem Begriffe Gottes, der moralischen Ordnung.

Im letzten Kapitel wird die Bergson'sche Freiheitslehre behandelt. Der Verf. sieht besonders Bergsons Verdienst in der Bekämpfung des Irrtums der Assoziationisten, welche die tiefen psychischen Zustände (Leidenschaften) mit den räumlichen Symbolen verwechselt uud von der ganzen Seele getrennt haben. Zwischen diesen tieferen seelischen Zuständen herrscht kein kausales Verhältnis in der Form der qualitativen Einheit, sondern eine absolute Heterogenität. Die Freiheit bei Bergson bedeutet eine neue undefinierbare Tat des Endlichen Ich (Persönlichkeit). Im Weiteren wird Bergsons Lehre objektiv beurteilt und gegen die unberechtigten Einwände geschützt. Die Schrift endigt mit einer Paralelle zwischen den beiden philosophischen Initiatoren Bergson und Fichte.

Schloss Radvanoo, Kreis Tabor. Böhmen. Ferdinand Pelikán.

Mitteilungen.

Kant kein Deutscher?

Die Frage, ob Kant ein Deutscher gewesen sei, beschäftigt J. Gabrys in der neuen Zeitschrift „Pro Lithuania“ (Paris) (Abgedruckt in The Publishers' Zircular, vol. 103. no 2561, Juli 31, 1915 p. 83). Er gelangt zu dem den Feinden Deutschlands augenblicklich angenehm scheinenden Ergebnis, dass der grosse deutsche Denker keineswegs ein Deutscher, übrigens auch nicht gerade ein Schotte, wie man ja inbezug auf die Herkunft des Philosophen ebenfalls bisweilen lesen kann, sondern — ein Litauer gewesen sei. Es ist zu befürchten, dass diese von den Gegnern eroberte Festung nicht allein fallen wird. Beethoven und Bach, Dürer, Luther, Goethe und Lessing, natürlich auch Leibnitz, und noch viele andere dürften nach und nach von den Ausländern für sich in Anspruch genommen und den Deutschen aberkannt werden. Es ist der Wunsch der Vater des Gedankens genannt worden. Die Engländer sehen es nicht gern, dass Kant ein Deutscher ist. So setzt denn die Forschung an dieser Stelle ein und zeitigt bald goldene Früchte, bis jetzt hat folgendes einwandfrei und gründlich sich festlegen lassen.

1667 war Richard Kant, der Urgrossvater von Immanuel Kant, als Kaffeehauswirt in Werden nahe der Memel ansässig. Sein Sohn Hans folgte dem gleichen Berufe. Er wohnte erst in Memel, dann in Tilsit. Einer seiner Söhne Johann Georg war der Vater Immanuels. Nun ist aber die Bevölkerung dieser Gegend stark litauisch. Also war Immanuel Kant auch kein Deutscher. Das ist der erste Beweis.

Aber das ist doch nur so die erste peripherische Einschliessung und Belagerung. Der eigentliche Eroberungszug hat noch einige weitere Etappen zu durchlaufen.

Was bedeutet das Wort Kant im Deutschen? Unleugbar gibt es, so wie es da ist, keinen guten Sinn. Auch im Litauischen ist Kant schlechthin noch etwas Unverständliches, aber wenn man eine Endung anhängt, so entstehen sofort litauische Wörter und zwar speziell im Klaipeda-Dialekt, das ist in dem Dialekte, der bei Memel zu hören ist. Kantus bedeutet „geduldig“. Im Litauischen hat mithin der Name unseres genialen, aber auch geduldigen Philosophen einen bezeichnenden Sinn. Folglich ist Kant nicht ein Deutscher, sondern ein Litauer. Damit ist man doch schon einen Schritt weiter vorwärts gekommen. Mag auch der eine allein etwas fadenscheinig sein, zwei solche Beweise bilden doch bereits eine unzerreissbare Beweiskette.

Soweit sind ethnographische und philologische Studien denn schon gelangt. Nun aber kommt der eigentliche Haupttrumpf. Kant hat sich ja selbst klar und deutlich zu seinem Volke bekannt. Er verfasste, wie jeder weiss, die „Nachschrift eines Freundes“ zu dem im Jahre 1800 von Christian Gottlieb Mielcke herausgegebenen litauisch-deutschen Wörterbuche. Es ist wahr, auch andere Gelehrte haben sich da als Vorredner vernehmen lassen (wahrscheinlich alles Litauer), die die Eigenschaften des litauischen Volkes loben, einiges z. B. den Aberglauben auch tadeln. (Wie charakteristisch für den abergläubischen Kant!) Hang zur Trunkenheit wird den Litauern da auch vorgeworfen. Zeigt nicht Kant gleichfalls auf seinem sublimen Gebiete verwandte Züge, wenn er sich zu Begeisterung hinreissen lässt? Kant selber hat dann jedenfalls der Charakteristik der Litauer in seinem eigenen Nachwort noch mit sehr verdächtig auf ihn selbst zurückfallenden Strichen nachgeholfen. Er sagt, dass die Litauer von Kriecherei weiter als die Nachbarvölker entfernt seien, dass sie mit ihren Vorgesetzten im Tone der Gleichheit und der vertraulichen Offenherzigkeit zu sprechen pflegten. Stolz ohne Hochmut und ein edles Gefühl ihres Wertes rühmt er ihnen nach. — Aus dieser Charakteristik Kants folgt selbstverständlich, dass er selber ein Litauer gewesen ist. Der Forscher steht nun vor der vollendeten Gewissheit. Diese Würde, das Pflichtgefühl, diese kraftvolle Nachdenklichkeit, die den alten heidnischen Priestern des litauischen Volkes eigentümlich gewesen sein sollen, sind ja nichts Deutsches,

sondern etwas spezifisch Kantisch-Litauisches. Der Eroberer Kants hat übrigens seine Weisheit bereits in früheren Jahren (1908—10) gesammelt; er ist also nicht erst durch den Krieg darauf verfallen; aber der Krieg verschafft solchen Forschungsresultaten nun doch wohl die aktuelle Färbung, den Hintergrund der angenehm negativen Stimmung.

Has Kant's clear and precise genius anything of the nebulous philosophy of the German philosophy? So fragt der Forscher. Und er antwortet sich behaglich: Nein und tausendmal nein, denn Kant war ja kein Deutscher, sondern ein Litauer. Die Barbaren dürfen sich nicht auf ihn berufen!

Wir sind weit entfernt von den Gefilden der „Weltliteratur", in denen sich der alte Goethe (wahrscheinlich auch kein richtiger Deutscher) erging, wenn wir diese Versuche, einen Nationalhelden seiner Nation abzusprechen, lesen. An und für sich, von einem wirklich philosophischen Standpunkte aus, ist es ja vollständig belanglos, woher der Stoff kam, auf dem Gottes Geistessonne ihr Licht so geheimnisvoll schön hat blitzen und leuchten lassen. An und für sich ist das wirklich ohne tieferes Interesse. Erst die Richtung bestimmt den Wert alles Forschens, und da heisst es nicht aus dem Grossen und Allgemeinen ins Kleine herunterzusteigen und das ins Ewige Gebettete wieder zurückzuübertragen in den chaotischen Alltag, sondern aufwärts aus dem Zufall der Geburt zu gelangen in die Höhen der allgemeinen Gültigkeit und des Wertvollen für die Dauer. Von einem ernsthaften humanen Standpunkt aus hätte es denn auch nichts Verletzendes, zu erfahren, dass Kant ein Litauer gewesen ist. Wenn das ernste und echt gemeinte Wahrheit wäre. Wenn aus diesem Volke, dessen Sprache ja Kant in der Tat seine Teilnahme widmete, der grosse Mann, den wir als den Unsrigen im besten Sinne zu verehren wünschen, hervorgegangen wäre, so dürfte uns das gewiss nicht stören, so wenig wie es uns stört, dass Dostojewski ein richtiger Russe und Shakespeare ein richtiger Engländer gewesen sind. Es ist ein kleinlich negativer Geist, der sich in einer falschen Hervorkehrung der Nationalität überhaupt geltend macht. Alles wahrhaft Bleibenswerte liegt auf ganz anderen Linien. Die Erde vergeht, das Zeitliche ist unsere Heimat nicht. Mit Kant eben lernen wir auf eine tiefere Weise fühlen, glauben, lieben. Und so mag denn trotz der ernsten Zeit das Lächeln einmal gestattet sein. Wir lächeln ja nicht über Wahrheitsforschung, sondern über die durchsichtige kleine Schwäche unseres vorliegenden Falles, über die Stellung des Problems und die Art der Lösung. Wir beeilen uns darüber zu lächeln, und in diesem Lächeln alles das zu ertöten, was so ungeistig und beschränkt ist, dass man weinen könnte.

H. Lindau.

Preisaufgabe über die Philosophie des Als Ob.

Die Bonner Evangelisch-Theologische Fakultät hat folgende Preisaufgabe gestellt:

„Vaihingers Philosophie des Als Ob soll in ihrer Anwendung auf die Objekte der Theologie geprüft und religionstheoretisch gewürdigt werden."

Diese Preisaufgabe, welche schon für das Jahr 1914/15 gestellt worden war, ist mit Rücksicht auf die jetzigen durch den Krieg geschaffenen Verhältnisse für das Jahr 1915/16 erneuert worden.

Kantgesellschaft.

Todesanzeigen.*)

Wir erfüllen hiermit die schmerzliche Aufgabe, wiederum, es ist das vierte Mal, den Tod einiger Mitglieder unserer Gesellschaft, die im Kampf und Dienst für unser Vaterland starben, anzeigen zu müssen. Ausser den früher Genannten fielen

BANKDIREKTOR DR. JUR. PAUL BOEHM
BERLIN-WILMERSDORF, JENAERSTR. 14

LEHRER O. WERNER
STÖCKEY AM HARZ

Ferner starb in Folge einer Ansteckung, die er sich im Lazarettdienst zugezogen hatte

DR. PHIL. ERNST PARISER
JENA, BEETHOVENSTR. 9

Wir werden ihr Andenken stets in Ehren und Treue bewahren!

Im Oktober 1915.

Die Geschäftsführung:

Vaihinger. Liebert.

*) Vgl. Kantstudien, Bd. XIX, 1914, Heft 4, S. 534; Bd. XX, 1915, Heft 1, S. 132—133, Bd. XX, 1915, Heft 2—3, S. 343—344.

Kantgesellschaft.

Zur siebenten (Jubiläums-) Preisaufgabe.

(Änderung des Ablieferungstermins der Arbeiten,)

Im Oktober 1913 schrieb die Kantgesellschaft ihre siebente (Jubiläums-) Preisaufgabe aus über das Thema: ***„Der Einfluss Kants und der von ihm ausgehenden deutschen idealistischen Philosophie auf die Männer der Reform- und Erhebungszeit“*** bei einer Dotierung von 1500 Mk. für die beste, von 1000 Mk. für die zweitbeste und von 500 Mk. für die drittbeste Bearbeitung.

Die Zeitverhältnisse lassen nun eine Verschiebung des für die Ablieferung der Arbeiten ursprünglich angesetzten Termins zweckmässig erscheinen. Voraussichtlich befinden sich einige Bearbeiter der Aufgabe bei der Fahne, andere werden die für die Bearbeitung erforderliche Ruhe, Sammlung, sowie die anderen Arbeitsbedingungen nicht finden. So teilen wir hierdurch unter Zustimmung der drei Preisrichter, der Herren Professoren Max Lenz-Hamburg, Friedrich Meinecke-Berlin, Eduard Spranger-Leipzig mit, **dass der Termin für die Ablieferung der Arbeiten vom 15. April 1916 auf den 15. April 1917 verlegt worden ist.** Alle übrigen Bestimmungen des Preisausschreibens bleiben unverändert in Kraft.

Halle a. S. und Berlin, im Oktober 1915.

Die Geschäftsführung:

Vaihinger. Liebert.

Kantgesellschaft.

Neuangemeldete Mitglieder für 1915.

Ergänzungsliste 3 — August-Oktober 1915.

Dr. med Hans Bäcker, Landesanstalt Görden bei Brandenburg a. Havel.
Frau Dr. Margarete Edelstein, Berlin W. 15, Kaiser-Allee 205.
Gymnasialdirektor Professer Dr. Georg Rosenthal, Gymnasium, Fürstenwalde a. d. Spree.
Dr. Ernst Wagner, Politischer Redakteur der Schlesischen Zeitung Breslau I; zur Zeit als Leutnant der Reserve im Felde.

Berlin, Bibliothek des Herrenhauses; Direktor: Dr. Friedrich Thimme; Lieferungs- und Vermittlungsstelle: Paul Schellers Buchhandlung, Berlin W. 8, Markgrafenstr, 33.
Budapest, Philosophisches Seminar der Universität.

Register.

(Karl Theodor Grünbauer)

1. Sach-Register.

Abbilden 300.
Aberglaube 399 ff.
Abhängigkeit 7.
Absolute, das, 34, 55, 60 ff., 192, 194 ff. Begriff des A. 195, Bestimmung des A. 195, Erkennbarkeit des A. 192.
Abstrakt 183.
Abstraktion 18, 93, 275, 285.
Actus 405 ff., actus purus 278.
Aesthetik 25, 44, 59, 179, 295, 223, transzendentale 202, Problem der A. 179.
Aether 219, — hypothese 217 ff.
Affekt 306.
Affektion 230, 271.
Aktivismus 364 ff.
Aktivität 23, 377 ff.
All 277, 393 ff.
Allgemeinbegriff 243.
Allgemeinbewußtsein normatives 93.
Allgemeine, das 69, 273, 276, 419.
Allgemeingiltigkeit 89 ff.
Allgemeinheit 70, 114, 360, 391.
Allheit 53, 60, 400.
Als Ob 49 bei Kant 168, 178, Vaihingers Philosophie des Als Ob 328 ff., 384, 434, Preisaufgabe 448.
Altruismus 307, 435.
An-sich, das 119, 284, 293, A. der Dinge 212,
Analogie 55, 126, 199.
Analyse 55, 229, 440, formallogische 9, immanente 238, psychologische 254. A. des Begriffs 420.
Analytik 120, transzendentale 407, A. des reinen Verstandes 407.
Anfang, absoluter 251 f. A. in der Zeit 193.
Angeborensein 361.
Annahme 6, 49.
Anschauung 3, 39, 51 ff., 229, 232 ff., 244 ff., 259 f., 270, äußere 207, eingübte 235, empirische 229, gebende 258, individuelle 236, intellektuelle bei Fichte, nicht empirische 232, 235, originär gebende 251, reflektive gebende 257, A. und Denken 259 ff., A. im Sinne der Phänomenologie 251, — sarten 229 — sbegriff 230, — sform des Bewußtseins 212, — sgesetze 216, — sinhalt 254, — sprinzip 250.
Antagonismus 147, 153, 163, 292, 316,
Antike 306.
Antinomie 16, 316, —n bei Kant 194.
Aposteriori 245.
Apperzeption 237, 334, 364.
Apriori 2, 4 f., 14, 24, 38, 41, 52, 59, 83 ff., 124 ff., 150 f., 166, 170, 172, 189, 192, 209, 215, 217, 237 ff., 242 ff., 244, 273, 287, 326, 348, 361, 403, 405, 407, 413 ff.
Apriorismus 41 f., 59, 244, A. des Emotionalen 244.
Argument 16, 73, 105.
Art 200.
Assoziation 32, 42, 430, 446.
Atheismus 144, 351 ff.
Atom 32, 207 ff., — ismus 216, 368 ff., — istik, soziale, 188.
Attraktionskraft 369.
Attribute 183 ff., 416.
Aufklärung 164, 188 ff., 195, 307, 314, 434.
Ausdehnungsqualität 212.

Auseinander, das, der Dinge 212.
Aussenwelt 30, 33, 62, 209 ff., 365 ff., reale 208, — s problem 40.
Autonomie 294, 319 ff., sittliche 309, A. des Ethischen 53, A. des Geistes 371.
Axiologie 67, A. und Metaphysik 84, A. und Psychologie 92.
Axiom 30, 124, —e, mechanische 200, —e, reine transzendentale 38.

Bedeutung 37, 93, ontologische 19, —s zusammenhang, logischer 32.
Bedingte, das 16, Bedingtheit 114, B. der Wirklichkeit 114.
Bedingung 12, 15, 111, gegenstandskonstituierende 113 ff., genetische 63, ökologische 63, transzendentale 114, B. der Möglichkeit 16.
Begreifen, diskursives 68, intuitives 66, 68.
Begrenzte das 194. Begrenzung der ethischen Freiheit 24.
Begriff 7, 57, 63, 92 ff., 120, 229, 255, 259, 285, 313 ff., 325, 334, 418, objektiver 107, — B. d. Naturgesetzes 216, —e, allgemeinste 405, Anwendung von Begriffen 259, —s analyse 313, — s apparat der Naturforschung 216, —s bestimmung 19, 312, — s bildung 313, metaphysische 37, —s paar 278, —s realismus 240, — s synthese 213.
Beharrlichkeit 18, 63.
Behauptung 105.
Beobachter, Identität des B. mit dem Erlebenden 255.
Beobachtung 199, 241, 243, 253, 255 f. psychologische 256, vergleichende 247, Selbstb. 255 ff., B. und Warnehmung 256.
Beschreibung 240 ff.
Besondere, das phänomenal-empirische 279
Besonderheit 114.
Bestimmung des Menschen 167, 169, 414, B., innere, der Materie 211.
Beurteilung 177, 266.
Bewährung 49.
Bewegung 32, —s zustand 217.
Bewertung 34, 56, 92, Gegenstand der B. 88, —s vorgang 86.
Bewußtsein 33, 36, 59, 65, 76 ff., 81, 103 f., 141, 208, 220, 234, 250, 254, 259, 266 ff., 279, 281, 301 f., 328, 334, 364 ff., absolutes 93, anschauendes 211, eidetisches 233, empirisches 89, 376, erfahrendes 234, fingierendes 252, historisches 38, logisches 102, logisch-objektives 303, menschliches 102, orginär gebendes 234, psychologisches 303, reines 40, 235, subjektives 101, transzendentales 39, 235, wertendes 84, Einzel-B. 81, B. u. Gegenstand 79 ff., Gesamt-B. 90, 93, 95, Individualb. 81, 302, Normalb. 95, B. u. Sein 74, Spontaneität des B. 363, B. überhaupt 93, B. des Werdens 35, Wesen des B. 101, — s ablauf 68, —s akte 12, — s analyse 226, —s bild 76, —s erlebnis 269, —s. erscheinung 208, 334, —s gebilde 18, —s idealismus 45, —s immanenz 210, — s index 253, — s inhalt 75 ff, 82 ff., 209, —s problem 334, —s qualitäten 211, —s tätigkeit 258, —s transzendenz 300, — s vorkommnisse 229.
Beziehungen 211, räumliche 212, B, des Vorgestellten 211, Beziehungseinheit 104.
Bezugssystem 101.
Bibel 156, 162, 170. — forschuug 288.
Biologie 62 ff., 219, 310 ff., 374, Biologismus 334.
Böse, das 54, 278, 336.
Bonum 405 ff., 415.
Buddhismus 60.

Causa deficiens 278, — efficiens 278.
Causalnexus 4.
Charakterologie 70.
Chemie 311.
Chiliasmus 168, 173.
Christentum 60 ff., 89, 287 ff., 316 ff. 337, 386, 399 ff.
Conscientialismus 75.
Contingenz 405 ff.

Darwinismus 220, 223, 311.
Dasein 7, 39, 209, 278 f., 405, 412.
Deduktion 125 f., 165, 199.
Definition 285, 312, Nominal-D. 312, Real-D. 312.
Demokratie 58.
Denken 31 ff., 43, 193, 199, 228 ff., 235, 258 f, 276, 283 ff., 325, 334 ff., 401 ff.,
Descendenz 201.
Deskription 270.
Despotismus 166.
Determination 16, Determinismus 60, 442.
Deutschheit 435 ff., Deuschtum 436 ff.
Dialektik 56 f. bei Hegel 315 ff., transzendentale 420.
Dichtkunst 176 ff., 185, 392.
Differenzierung 36, 64, 191.
Ding an sich 16, 84, 100, 106 ff., 119ff., 210 ff., 279 ff., 284 ff., 311, 362.
Divergenz der Besonderheit 114.
Dogmatismus 74, 101, 106, 140 ff., 202, 300, 411, 434 ff.
Dualismus 56, 61, 276, 371.

Egoismus 114, 148, 152, 307.
Einbildung 100 ff., 176, 181, 209, 213.
Einheit 63, 178, 195, 244, 360, 406, 408, 415, 446.
Einmaligkeit 69.
Einzelwissenschaft 72 ff., 276.
Eleaten 276 ff.
Elektizismus 308.
Elektron 217 ff.
Element 70, 80 ff., 200.
Empfindung 3, 4, 36, 43, 51, 81, 208, 265, 334, 364, 367, 381 ff., 402, 438 ff.
Empiriokritizismus 265.
Empirismus 32, 53, 214, 244, 273, 361 ff., 368, kantischer 411.
Endliche, das 193, 316. — keit 278.
Endzweck 160.
Energetik 216, 218.
Energie 16, 59, 205, 218, 222, 366, 369, 446.
Energismus 368.
Entelechienlehre 62.
Entwicklung 57, 315, 193 ff.
Erde 193 f.
Erfahrung 3, 16, 30, 100, 112, 114, 125 ff., 158, 164, 166, 172, 177, 189 ff., 199, 204, 212, 214, 221, 231, 236, 238 ff., 243, 250, 255, 258, 261, 272 ff., 334 ff., 359 f., 414 ff., 419 ff.
Erinnerung 33, 233, 258 ff., —s bilder 440, — s zeichen 35.
Erkenntnis 4 ff., 12, 15, 46, 101 ff., 112, 120, 124 ff., 188., 192, 203, 208 f., 229, 233, 251 ff., 261, 264, 276, 279, 282, 284, 299 ff., 315 ff., 334 ff., 359 f., 362, 364, 367, 374, 376, 391, 405 f., 420 ff.,
Erlebnis 34 ff., 210, 220, 238, 246, 248 ff., 255, 268, 270, 314, 330, 444.
Erlösung 316, 322.
Eros, philosophischer 55 ff.
Erscheinung 16, 46, 63, 75, 200, 208, 212, 214, 230, 279 ff., 362 ff., 437.
Erziehung 435, religiöse 435.
Ethik 44, 59, 90 f., 290, 292, 307, 318, 336, 364, 437, 443.
Eudämonismus 307, 444.
Eutropie 222.
Evangelium 57.
Evidenz 74, 244, 252 ff., 259 ff., 261 ff.
Evolution 163, 311.
Evolutionismus 53, 200, 310 ff.
Existentia 278.
Existenz, 16, 108, 231.

Fiktion 49 ff., 93, 95, 212, 231, 254, 402.
Fluxionsrechnung 200.
Form 31, 36, 175, 178, 301, 359 ff., 398 ff. 446.
Forschung 245 f.
Freiheit 23, 26, 57, 151 ff., 188, 195, 315, 318 ff., 437 ff., 442 ff.
Friede 149, 152, 167 ff., 308, 320 ff., 392.
Frömmigkeit 148.
Funktion 30, 51, 102, 106, 107 ff., 112, 232, 283, 401.

Ganze, das 195.
Gattung 93, 279.
Gedächtnis 42.
Gefühl 210, 245, 260, 277.

Gegebensein 35, 110 ff., 237, 251, 258, 264, 272.
Gegenstand 54, 59, 79 ff, 113 ff., 229, 270 ff., 299 f., 334, 401, 403.
Geist 277, 325, 360, 364, 371.
Geltung 36 ff., 93 ff., 193, 234.
Gemeinschaft 147, 165 ff., 196, 291, 434 ff.
Gemüt 178, 271.
Generatio equivoca 370 ff.
Genuss 143, 245 ff., 295 ff.
Geologie 311.
Geometrie 222, 227, 231.
Gerechtigkeit 162, 320 ff., 444.
Geschehen 14, 209, 214, 219, 401.
Geschichte 57, 91, 151, 172, 188 ff., 195, 286, 302, 305, 309.
Geschmack 174, 178.
Geschwindigkeit 222.
Gesellschaft 153 ff., 161 ff., 188.
Gesetz 108, 154, 318 ff.
Gesinnung 54.
Gewissen 95.
Gewissheit 6, 36, 244, 254 f.
Glaube 110, 209 ff., 393.
Glück 307 ff., 444.
Gnoseologisch 5, 12.
Gott 60, 93, 190, 192 ff., 278, 283, 317 ff., 323, 393, 412 f., 446.
Grenze 57, — begriff 36.
Gute, das 161, 167, 337, 411 ff.

Handlung 23, 151, 292.
Harmonie 55.
Heiligkeit, göttliche 278.
Hellenentum 386.
Heteronomie 294, 319 ff.
Homogeneität 190, 297.
Hospitalität 168.
Humanismus 308.
Hypostatisierung 94, 96.
Hypothese 6, 200, 204 ff., 213, 217.

Jch, das 43 ff,, 61, 77, 113 ff., 194, 196 ff., 229, 252 ff., 264 f., 287, 315, 381 ff., 439 ff., 444, 446.
Ideal 5 f., 95, 152, 175 ff., 179, 434, 445.
Idealismus 5 f., 16, 56, 62, 76, 97 ff., 102 f., 106, 108 ff., 115 ff., 210 f., 282, 287, 299 ff., 305, 309, 314, 331, 363,
Idee 36, 57, 63, 94, 175 ff., 277, 291, 400.
Illusionismus 101.
Immanenz 103, 107, 109, 112, 267.
Imperativ 90, 288, kategorischer 53, 60, 175, 337.
Impressionismus 47.
Indeterminismus 4, 13 f., 446.
Indifferenz 10 ff.
Individualismus 61.
Individualität 48, 191.
Individuum 95, 113, 196 ff., 378 ff.
Induktion 50, 90, 199, 240, 243, 246 ff.
Influxus physicus (Descartes) 220.
Inhalt 5 f., 36, 45, 82, 270, 301.
Intelligenz 175.
Intention 266 ff., 271.
Interferenz 218.
Intuition 34, 59, 68, 228, 251, 334.
Intuitus originarius (Kant) 229.
Irrtum 244, 280.

Kantbild 337.
Kant-Interpretation 281.
Kategorie 36, 38 ff., 120, 188 ff., 215, 283, 314, 318, 320, 403 ff.
Katholizismus 291, 307, 397 ff.
Kausalität 57, 140, 189, 212, 215, 220, 277, 407, 446.
Kirche 191 f., 196, 198 ff., 288 ff., 307.
Klassifikation 240.
Körper 181.
Kontingentismus 442, 445 ff.
Kontinuität 446.
Kontinuum, materielles 219.
Konvention 212 f.
Konvergenz der Gesetzlichkeit 114.
Kosmos 222.
Kosmologie 57, 407.
Kräfte 217.
Kraft und Stoff 202.
Krieg 146 ff., 161, 163 f., 294, 308, 320, 376 ff., innerer 149, Arten des K. 149.
Kriterium 58, 124, 259 ff.
Kritizismus 30, 97 ff., 106, 115 ff., 202, 337, 363, 414 ff., 420.
Krümmungsmaß 222.

Kultur 55, 58, 151 ff., 158, 162, 164, 170, 187 f., 196, 314 ff.
Kunst 55, 295 f., 391 ff.

Lamarkismus 220.
Leben, 62, 309, 325 ff., 348, 368 ff., 376, 443.
Lebewesen 63.
Legalität 161, 167, 171.
Licht 219, — geschwindigkeit 222.
Liebe 393 ff., 400.
Logik 6 f., 31, 34 ff., 44, 59, 105, 224, 236, 285, 312 ff., 334.
Logismus 29, 37 ff., 46 f., 51, 439, L. der Geltungsphilosophie 48.
Logos 58 ff., 107, 112, 277, 334.

Macht 171 f.
Männlichkeit 55 f.
Magnetismus, animaler 311.
Malerei 177, 185 ff.
Mannigfaltige, das 70, 81, 222, 232, 416 ff.
Marburger Schule 31, 36, 38, 45, 51, 53, 75, 79, 118, 299 ff., 314, 325, 330 ff.
Marxismus 57, 188.
Maschinentheorie 62.
Masse 218.
Materialismus 56 f., 170, 306, 369, 371.
Materie 58, 63, 217, 220, 360, 369 ff.
Mathematik 30, 72, 230 ff., 310 ff.
Mechanik 216 f.
Mechanismus 368 ff., 442.
Meinung 260.
Mengenlehre 194.
Menschheit 151, 189, 314.
Merkmale 285, 313 ff.
Metaphysik 7, 36 ff., 59, 95, 112, 166, 188, 192, 206, 208, 212, 215 ff., 235, 277 ff., 287, 312 ff., 325 ff., 362, 367 f., 403.
Methode 90, 359.
Methodenlehre 199, 306.
Mineralogie 311.
Modus 6, 9 ff.
Möglichkeit 1 ff., 6 ff., 16 ff., 23, 25 f., 227, 236, 245, 252, 446.
Molekularbewegung 222.
Monergismus 60.
Monismus 188.
Moral 53, 151 f., 159 ff., 170 ff., 293, 307, 434.
Moralität 161, 163 ff., 171.
Musik 382 ff.
Mystik 187, 190 ff., 297, 307.
Mysterium 35.
Mythos 58 ff., 297.

Nächstenliebe 444.
Nation 192, 196, 309, 435.
Nativismus 361.
Natur 55 f., 151, 169 f., 177, 189, 199, 277, 285, 364, 437.
Naturalismus 331, 440, 445.
Nebularhypothese 222.
Negation 315.
Neigung 151, 445.
Neukantianismus 36, 40, 54, 65, 98, 201, 287, 361 ff.
Neuplatonismus 57.
Nötigung 22, 318 ff.
Nominalismus 312 ff.
Normalbewußtsein 90, 95.
Normalidee, ästhetische 175 ff.
Notwendigkeit 1 ff., 4, 6 ff., 12 ff., 17 f., 20 f., 23, 26 f., 232 ff.
Noumenon 413.
Nutzen 188, 307.

Objekt 4, 19, 36, 45, 58, 61, 103 ff., 207 ff., 220, 256, 266, 268 ff., 334, 437, 444.
Objektivation 56, 279.
Objektivität 18, 55, 105 f., 238.
Occasionalismus 306.
Offenbarung 288 f.
Ontologie 5, 6, 7, 12, 404, 406 ff., 412 f., 415, 419 ff.
Optimismus 191, 194, 443 ff.
Ordnung 34, 408 ff., 417 ff.
Organisation 171, 436.
Organismus 265, 368 ff.
Orthodoxie 188, 278,

Panlogismus 399.
Pantheismus 192, 277, 371.
Passivität 377 ff.

Perfektionierung 153.
Persönlichkeit 190, 196.
Personalismus 444 ff.
Pessimismus 58, 194, 443 ff.
Petitio principii 30.
Pflicht 152, 160, 163 ff., 309, 318 ff., 337.
Phänomen 163, 211, 413.
Phänomenalismus 60, 75, 100, 282 ff., 362, 368, 437.
Phänomenologie 34, 38 ff., 46, 59, 224 ff., 232, 242 ff., 249 ff., 255 ff., 262, 268, 441.
Phantasie 277, 233, 306.
Physik 221, 311.
Physiologie 358 ff., 365, 367.
Physische, das 33.
Planetensystem 200.
Plerotismus 216.
Pluralismus 167.
Politik 158 ff.
Positivismus 202, 210, 229 ff., 277, 280.
Postulat 95 ff.
Prädikament 405, 415.
Präformismus 311.
Pragmatismus 87 ff., 308 ff., 330.
Prinzip 161, 196, 251, 334, böses 171, gutes 171, metaphysisches 278, synthetisches 376.
Prinzipalkoordination 265 ff.
Probabilismus 74 ff.
Problematik 316.
Protestantismus 191, 291.
Psychographie 17.
Psychologie 30 ff., 38, 50, 59, 65 ff., 70 ff., 91, 206, 226, 236, 249, 263, 362 ff., 367, 407, 437 ff.
Psychologismus 30 ff., 40, 62, 84, 250, 307, 309, 328.
Psychovitalismus 220 ff.

Qualität 360.
Quantität 360.

Radikalismus 191.
Rationalismus 6, 88, 190 ff., 216, 244, 361.
Raum 100 f., 177 ff., 181, 201, 211 ff., 221 ff., 273 ff., 279, 311, 360, 379 ff., 409, 413.
Realgrund 281, 412.
Realismus 77 ff., 97 ff., 101 f., 106 ff., 110 f., 115 ff., 211, 274, 299 ff.
Realist 97.
Realität 35, 61, 76, 81 ff., 94, 96, 101, 104, 109, 115 ff., 139, 192, 212, 234 ff., 263 ff., 282, 363 ff.
Recht 52 ff., 147, 152, 154 ff., 157, 159 ff., 170, 309, 318 ff., 333.
Reduktion, eidetische 227.
Reflexion 92, 244, 252, 254 ff.
Reformation 290, 307 ff.
Regelmässigkeit 209, 213 ff.
Reiz 366, 381 ff.
Relation 39, 211 f.
Relativismus 49 ff., 59.
Relativität 90 ff., 172, 192.
Religion 55, 58 ff., 162, 164, 170, 182 ff., 190, 198, 316 ff., 393.
Renaissance 306 ff.
Repulsionskraft 369.
Revolution 149, 162 ff., 290.
Rezeptivität 5, R. der Eindrücke 237,
Rhythmus 382 ff.
Romantik 118, 372, 387, 396 ff.

Sache und Person 291.
Saint-Simonismus 188.
Satz an sich 93 ff.
Schein 297, 391, 395 ff.
Schema 276.
Schönheit 174, 182 ff.. 295, 395, S. des Ausdrucks 179.
Schöpfung 372.
Scholastik 240, 278, 403 ff., 406.
Sein 6, 8, 12 ff., 35 ff., 49, 56, 59, 84, 92, 95, 107, 207, 211, 250, 269, 274. 284, 336, 360, 407 410 ff., 445.
Selektionsprinzip 223.
Sensualismus 335 ff.
Sinn 33, 36, 105.
Sinnlichkeit 63, 151, 413 f.
Sittliche, das 54, 176 f.
Sittengesetz 53, 437.
Sittlichkeit 52 ff., 163, 190, 307, 444.
Skepsis 188, 256 ff.
Skeptizismus 74, 210, 255 ff., 306 ff.
Solipsismus 75, 98 ff., 105 ff.
Sollen 19, 22 ff., 314.
Sophistik 49.

Sozialismus 188 f.
Soziologie 58 ff., 122.
Spekulation 348, 367.
Spezifikation 297.
Spiritualismus 98 ff., 371.
Spontaneität 5, 14, 234, 364, 377 ff.
Sprache 35, 241, 422.
Staat 149 ff., 158, 161f., 192, 196, 198 ff., 309, 319 ff.,
Stabilität 18.
Statik 18.
Stoff 217, 369 ff.
Strahlungsforschung 218.
Subjekt 18 f., 36, 45 ff., 59 ff., 92, 103 ff., 113, 190 ff., 211, 274, 282 f., 301 ff., 365 ff., 437 ff.. 444.
Subjektivismus 49, 59 ff., 63, 98 ff., 113, 367, 435, 444.
Subjektivität 48, 58.
Substantialität 189.
Substanz 43, 194, 202, 216, 330 ff., 408.
Suggestion 294.
Symbol 35, 49, 179, 243, 446.
Symbolismus 50.
Synthesis 80, 237, 325, 420.

Tätigkeit 45, 377 ff.
Tatsache 6, 91 ff., 104 ff., 111 ff., 247, 248, 255.
Technik 57 ff.
Teleologie 374 ff.
Theismus 277 ff., 283.
Theodicee 96.
Theologie 58, 288, 309, 407, 434 ff.
Thermodynamik 222.
Transzendental 36, 83 ff., 97.
Transzendentalphilosophie 100, 103, 108, 111, 120, 301, 403, 405 ff., 418.
Transzendente, das 282 ff.
Transzendenz 10, 36, 103 ff., 107 ff., 111 ff., 189, 192, 267, 300, 405.

Überindividuell 191.
Unbewußte, das 370.
Undulationshypothese 218, 219.
Unendlichkeit 10, 222, 322.
Universalismus 60.
Unsterblichkeit 278, 317 ff., 370.
Urteil 5, 6, 85 ff., 87, 92 ff., 169, 174, 194 ff., 210 ff., 234, 253 ff., 259 ff., 260, 313, 336, 412, 414, 416, 440.
Utilitarismus 53, 307 ff.
Utopie 168.

Vakuum 218.
Veränderung 63, 410.
Verhältnis 84, 211 ff.
Verneinung 194.
Vernunft, 59, 115, 116, 125, 151, 160, 161, 162 ff., 172, 193, 195, 214, 286, 325. 334, 363, 414 ff., 420, 434, — praktische, 151, 162, — reine 151, — Begriff 166.
Verstand 63, 191, 195, 203, 306, 359, 360, 364, 400, 403 ff., 413 ff., 414, 417, 420, 437.
Vielheit 63, 277, 417.
Vitalismns 48, 220, 368, 445 ff.
Volk 152, 167, 435.
Vollkommenheit 57, 178, 406, 408, 410 ff., 415, 418 ff.
Voluntarismus 437.
Vorbild 435.
Vorstellung 33, 36, 43, 82, 85 ff., 88, 104, 178, 208, 210 ff., 215, 256, 266, 283 ff., 381 ff., 405, 439 ff.

Wahrheit 12, 36, 50, 73 ff., 86, 243, 253, 260 ff., 292, 295, 299, 328 ff., 330 ff., 406, 408, 409, 410, 411, 413, 415, 417, 419 ff., 420.
Wahrnehmung 33 ff., 36, 43 ff., 77, 82, 210, 211, 212, 230, 233, 234 ff., 242, 253, 256, 259 ff., 267, 269, 281, 334.
Wahrscheinlichkeit 50, 75.
Wechselwirkung 164 ff., 220.
Welt 61, 95, 100, 103, 112, 170, 195, 214, 221, 234, 264, 280 ff., 294, 315, 437.
Wert 6, 10, 19, 35, 52, 55, 61, 66, 67, 84 ff., 85, 86, 88 ff., 90 ff., 91, 93, 94 ff., 114, 189, 194, 195, 198, 245, 296, 307, 315, 316, 320, 325, 434, 444.
Wertung 84 ff., 85 ff., 87 ff., 195, 196, 287.

Wesen 17, 39 ff., 47, 55, 108, 193, 227, 228 ff., 229, 230, 231, 232, 233, 234 ff., 236, 239, 242, 243, 250 ff., 253 ff., 254, 255, 257, 262, 271, 277, 279, 285, 286, 287, 291, 294, 367, 372, 416, 419, 441.
Widerspruch 14, 95, 126, 141, 188, 276, 282.
Wille 19, 34 ff., 43, 59, 88, 100 ff., 164, 187, 215, 233, 245, 277, 279 ff., 295, 311, 314, 323, 336, 406, 437, 444.
Wirklichkeit 1 ff., 3 ff., 6, 7, 10, 11 ff., 13 ff., 14, 15 ff., 17, 18 ff., 19, 20, 25, 26, 27. 56, 68, 69 ff., 78, 81, 84, 93 ff., 96, 101, 115, 192, 201, 209 ff., 210, 213, 215, 227, 229, 231, 281, 303, 317, 325, 330, 348, 372, 391 ff., 406, 437 ff., 446.
Wissen 55, 104, 204, 257 ff.
Wissenschaft 72, 163, 197, 228, 240, 251, 352 ff., 434 ff.
Wohlgefallen 89.
Würde 180 ff.

Zahlenmystik 199.
Zeichen 35 ff., 267 ff.
Zeit 35, 115, 189 ff., 193, 221, 258, 277, 279, 315 ff., 360, 376, 379, 381.
Zielrichtung 59.
Zivilisation 58, 189.
Zufall 15 ff.
Zukunft 55, 195, 212, 259.
Zweck 13, 19, 93, 151, 158, 167, 174, 175, 372, 374.
Zweiweltentheorie 276.

---

2. Personenregister.

Adler, M. 56 ff.
Aegypter 57.
Aenesidem-Schulze 119.
Aicher 131.
Alembert, d' 217.
Alexander VI 290.
Apelt, Otto 422 ff.
Aristoteles 7, 14, 16, 62, 142, 226, 278, 312, 315, 324, 327, 371 f. 404, 415, 424 ff.
Arnauld, Antoine 327.
Arrhenius 222.
Aster, E. v. 103, 120.
Augustinus 57, 278, 327, 337.
Avenarius, R. 265, 271, 334, 438 ff.

Baader 323.
Bacon 119, 307, 361.
Baer, E. v. 311.
Bailey 322.
Batteux 182.
Bauch 119, 121, 127 ff., 131, 214, 216, 299 ff., 314, 374, 428, 431.
Baumgarten 404 ff., 408, 411, 418 f.
Bavink, B. 223.
Bayle, 119.
Becher, E. 103, 203 ff., 211, 213 ff., 216 ff.
Beethoven 295.
Benecke, H. 399.
Bentham 307, 322.
Rergmann, Ernst 322, 433 ff. 442.
Bergson, Henry 29, 34, 36, 42, 46, 48, 51, 59, 61 f. 378, 442, 446.
Berkeley 99 ff., 112, 120, 636.
Bertram, J. B. 385 ff.
Bertuch 349.
Biran, Maine de 365.
Birven 52.
Bismarck 435.
Blümner 178 ff.
Böhm, P. 449.
Böhme, J. 60.
Boin 322.
Boisserée, M. 385.
Boisserée, Sulpiz 385 ff.
Bolland 57.
Bolzano, B. 130.
Boussinesq 442.
Boutroux 442, 445 ff.
Brentano, F. 51, 266 ff.
Brod, Max 50.
Brown 222.
Brühl, N. 358.
Bruno, G. 306, 324, 372.
Buddha 60, 310.
Buffon 366.
Burke 178.

Cassirer 121, 330, 334.
Cathrein 293.
Chamberlain 63.
Christiansen 36.
Coblenz 372.
Cohen 44 ff., 53, 119, 129 f., 319, 330, 334, 336, 266.

Cohn, Jonas 130 f. 226, 314 ff. 334.
Comte 306, 442.
Condillac 43.
Conrad, W. 344.
Conti 180.
Counart 442.
Creuzer, Friedr. 391.
Croce, Benedetto 57, 323.

Darwin 200 f., 322, 365.
Daub 387.
Delbœuf 442.
Demokrit 211, 270, 306, 366.
Descartes 38, 77, 104, 119, 209, 211, 220, 251, 264, 306, 327, 366, 370.
Deussen 60 ff., 310.
Deutinger 323.
Diderot 127, 306.
Dilthey, W. 117, 122, 225, 241, 322, 365.
Döllinger 310.
Driesch 34 ff., 44, 46, 61 ff.
Dubois-Reymond, E. 358, 372, 443.
Dühring 443.

Ebbinghaus, J. 57.
Eckermann 294, 394.
Eckertz, E. 132.
Eckhart 278.
Ehlert, P. 343.
Ehrhard, A. 288.
Eibl 57.
Eicken, H. v. 57.
Einstein 203.
Eisler 58.
Empedokles 269, 366.
Engel, B. C. 129.
Ennen 384.
Epikur 324, 366.
Erdmann B. 16, 282, 336, 404 ff. 411, 419.
Ettlinger 323.
Eucken 59, 326.
Ewald, Oskar 340.
Falckenberg 61, 130 f.
Fechner 367, 370.
Feder 140.
Feuerbach, A. 351.
Fichte 113 ff., 123, 130, 139 ff., 171, 229, 302, 309 ff., 314 f., 317 ff., 321, 331 ff., 347 ff., 361, 433 ff., 444, 446.
Fischer, Kuno 272, 361.
Förster, F. W. 326.
Forberg 140, 351, 434.
Fourier 442.
Frankfurther, F. 132.
Fries, J. 15, 124, 243 ff. 254.
Frischeisen-Köhler, M. 118, 130.

Galilei 119, 199, 211, 306, 357.
Geiger, M. 38, 225, 245, 247.
Gerhard 128.
Giddings 58.
Gjelerup, K. 310.
Gignomino 438 ff.
Giller, E. 310.
Görres 323, 385.
Goethe 61, 113, 139, 180, 293, 347 ff., 359, 366, 384 ff., 395 ff., 399 ff., 401.
Gotthelf, F. 310.
Grimm, G. 310.
Grimm, J. 385.
Groote, E. v. 384 ff.
Grote 322.
Güttler 131, 339.
Guhrauer 178 ff.
Guyau 322 ff., 442.
Gwinner 131.

Haag 165.
Haass, J. B. 384.
Haeckel 188.
Hagen, von der 385.
Haller, v. 185, 285, 332.
Hammacher 187 ff., 192, 196.
Harnack, Adolf von 291.
Hartmann, Alma v. 131,
Hartmann, Eduard v. 61. 131, 195, 282, 323, 443 f.
Hartmann N. 330.
Hashagen, J. 385.
Haym, R. 374.
Hegel 17, 38. 59, 115, 190, 192 ff. 196, 200, 215, 309, 315 ff., 321, 323 ff., 326, 331, 395 f., 399 ff., 422.
Heinze 131.
Hellwig, Frau v. 388.
Helmholtz, H. v. 201, 357, 361 ff., 367.
Hensel, P. 53 f., 131.
Heraklit 60, 324.
Herbart 50, 212, 326, 349.
Herbertz, Rich. 323.
Herder 61, 397.
Hertz, H. 201 ff., 357.
Herz 443.
Heymann 91.
Hildebrandt, K. 422 ff.
Hobbema 401.
Hobbes 119, 211, 307, 328.
Hönigswald 33 ff., 130 f. 262.
Hotho 400.
Huber 131.
Hüffer, Herm. 386.
Humboldt 349 ff.
Hume, David 43, 119, 152, 201, 251, 307 ff., 366, 404, 413.
Husserl, Ed. 31, 33, 38 ff., 131, 224 ff., 232, 234 ff., 241, 243, 248 ff., 259 ff., 270, 274, 328, 334, 439. 441.
Huysum 185.

Jacobi 119, 348 ff.
Jacobs, Friedr. 391.
Jatho 278.
Jean, Paul 395.
Joël 63.
Justi 178.

Kant, Hans 447.
Kant, Immanuel 2, 4 ff., 22 f. 30, 34 f., 36, 39, 41 f., 49 ff., 59, 61, 72 f., 78, 81, 83 f., 95, 97 ff., 106 ff., 113 ff., 119 ff., 123 f., 145 ff., 151, 155 ff., 169 ff., 174, 177 ff., 181, 196, 201 ff., 209 ff., 214 ff., 229, 232, 237, 251, 254, 261, 270 ff., 280 ff., 285, 287, 295 ff., 302 ff., 306, 309 ff., 318, 321, 324 f., 330, 333 ff., 347, 352, 360 ff., 369, 390, 403 ff., 407, 411 ff., 415 ff., 421, 434 ff., 442, 444 ff., 22 B.
Kant, Richard 447.
Kékulé 443.
Kelsen 320.
Kepler 199. 215.
Kern, B. 128, 130.
Kiefl, F. 288.
Kleinpeter 283.
Klinkhardt 58.
Klappstock 397.
König, Ed. 164 ff., 201, 216, 220.
Kohler, J. 320.
Kopernikus 193, 289, 306, 308.
Krabbe 320.
Kramer 144.
Kremer 131.
Krueger 128.
Krusius 411.
Külpe 37, 69, 226, 273, 299.
Kues, Nikolaus v. 306, 308.
Kuntze, Fr. 130.
Kynast, Reinhard 340.

Lamettrie 332.
Lange, Konrad 295.
Lapp, Adolf 328.
Lask, E. 36, 343.
Lasswitz 216.
Lavater 337.
Lehmann 128.
Leibniz 17, 201, 211, 278, 308, 370, 372, 404, 440, 443.
Lempp, Otto 131 f.
Lenz 131.
Leo XIII. 290.
Lessing 119, 145, 174 178 ff., 181 ff.
Lewes 322.
Liebert, A. 128 f., 374, 431.
Liebmann 98, 129 ff., 216, 303, 357, 361.
Lippmann, v. 131.
Lipps, Th. 225, 249, 293, 337, 443.
Locke, 211, 251, 307 ff., 366.
Lorrain, Claude 394 ff.
Lotze 212, 361, 368 ff., 440.
Lubosch 310.
Lucka, E., 56 ff.
Ludovici, A. 62 ff.
Luther 290 ff., 306, 435.

Mach, E., 43, 200 ff., 283, 334, 438 ff.
Mackintosh 322.
Maier 425.
Maimon, Salomon 129.
Malebranche 327.
Marheinecke 397.
Mars 181.
Marx 123.
Maya 277.
Mayer, J. R. 200 ff., 348.
Medicus 433 ff.
Meinecke 131.
Meiner, Felix 317.
Meinong 31, 41 f., 49, 440.
Mendelsohn, Moses 126, 145.
Menzel 333.
Menzer, P. 120, 128 ff.
Mérsenne 119.
Messer 98 ff., 105 ff., 110 ff., 131, 426, 249, 302 ff.
Metzel 144.
Meyer 128, 396.
Michels, Robert 58.
Michelson 219.
Micraelius B. 406.
Mielcke, Chr. 447.
Mill 240, 307, 322.
Minkowski 221.
Moltke 170.
Mockrauer 310.
Montesquieu 321.
Müller, Joh. 355 ff.
Münch 36, 38 ff., 299, 303.
Münsterberg 71.
Myron 176.

Napoleon 355, 385.
Natorp 44 ff., 52, 130 ff., 270, 326, 330, 334 ff., 425, 429.
Nelson, L. 31, 124.
Newton 200, 215, 217 f., 373, 411.
Nickell, O. 132.
Nicolai 434.
Nietzsche 90, 188, 198, 280, 296, 309, 443.
Nohl, H. 280.
Nohlen, F. 343.

Oesterreich 43 ff.
Ostwald 188, 200, 203 ff., 442 f.
Owen 322.

Pander 311.
Paracelsus 306.
Pariser 449.
Paulsen 325 ff., 412 ff.
Pelikán 442.
Penzenkuffer 317.
Pestalozzi 326, 332, 435.
Peters, Norbert 289.
Pfänder 38, 225, 242.
Pflüger 443.
Pfordten, von der 334.
Philo 57.
Pichler, H. 41, 65.
Planck 202, 217.
Platner 141, 317 ff.
Platon 24, 94, 110, 240,

277, 280, 297, 306, 319, 324, 326, 335 ff., 395, 404, 418, 422 ff.
Plotin 259.
Pohlenz 425 ff.
Poincaré 442.
Pollak 48, 50.
Polyklet 176.
Post 358.
Prager, H. 131.
Prantl 405.

Ranke 118.
Rehmke 50.
Reicke 148.
Reifferscheid, A. 384.
Reimarus 288.
Reinach 38, 225, 247.
Reinhard, Graf v. 387.
Reinhold 139 ff., 348 ff.
Rembrandt 400.
Renouvier 442.
Richelieu 328.
Rickert 54 ff., 273.
Riehl 114, 119, 129 ff., 201, 272, 311, 328, 361, 436.
Rilke, R. M. 328.
Ritter 422 ff.
Römer 57.
Rousseau 119, 435.
Rubens 400 f.
Ruge, A. 130.
Rumohr v. 397.

Saint-Cyran 328.
Sauerbeck, E. 328.
Scheler 38, 41, 225, 243.
Schell 288.
Schellenberg 337.
Schelling 61, 113, 142, 199, 229 ff., 309, 321, 323, 353, 362, 368.
Schenkendorf, M. v. 385 ff.
Scherffer 365.
Schiller 295, 303 ff. 347 ff., 395, 397.
Schinz 442.
Schlegel, A. W. v. 323, 354, 385.
Schlegel, Fr. 323, 354, 385.
Schleiermacher 118 f., 321, 324, 328, 441.
Schlesinger 133.
Schlosser 350.
Schmarsow 185.
Schmidt, W. 343.
Schnehen 61.
Schopenhauer 61, 100 ff., 215, 230, 278 ff., 283 ff. 309 ff., 325, 361, 443.
Schüddekopf, C. 387.
Schulze, G. E. 129.
Schwarz 60 ff.
Scotus, Duns 405, 408.
Seliger 58.
Seneka 182.
Sentroul 131.
Shaftesbury 119.
Shakespeare 383.
Sidgwick 322.
Siegel 61 ff.
Sigwart 254, 312 ff.
Simmel 48, 55 ff., 122 ff., 443.
Smith, Adam 119.
Sokrates 324, 423 ff.
Spencer, H. 308, 322.
Spinoza 296, 321, 328, 357, 376.
Spranger 131.
Squillace 58.
Stahl, Ernst 370.
Stammler, R. 53, 122, 128, 131, 319.
Stange, K. 324.
Stark, J. 218 f.
Staudinger 176.
Steffens 351.
Stein, Frau v. 389.
Stern, William 70.
Sternberg 130.
Stirner 99 ff., 444.
Stumpf 225, 440.

Teichmüller, G. 280.
Tetens, Joh. Nic. 51, 129.
Thimme 131.
Timanthes 179.
Trendelenburg, Adolf 371.
Troeltsch 58 ff., 326.

Uebele, W. 129.
Ueberweg 312.
Uexküll, J. von 62 ff.

Vaihinger 49, 127 ff., 131, 146, 317, 328, 384, 401.
Vatke, Wilh. 399.
Veronese, Paolo 401.
Virchow 358.
Vischer 323.
Voigt 349 ff.
Volkelt, J. 62, 323.
Voltaire 119, 306.
Vorländer, Karl 121.

Wackenroder 396
Wagner, R. 310.
Walzel, O. 387.
Weber, E. H. 367.
Weber, Marianne 55.
Wegener 131.
Weiland, G. 132.
Weisse 361.
Weltsch, Felix 50.
Wentscher 368.
Werner, O. 449.
Werner, Z. 387.
Wieland 144, 397.
Wielikowski 333.
Willmann 371.
Winkelmann 178, 397.
Windelband 65 ff., 70, 72, ff., 76 ff., 83 ff., 90, 92 ff., 101 ff., 107, 114, 117, 131, 299 ff., 314, 325, 333, 439.
Wobbermin 441.
Wolff 41, 404 ff., 409.
Wrede 288.
Wundt, Wilh. 216, 220

305 ff., 322, 325, 334, 367, 434 ff., 441, 443.
Yxem, Ferd. 397.
Zalai 343.
Zarathustra 280.
Zeller 361.
Zelter 355.
Ziegler 131.
Zschimmer 47, 57 f.

3. Besprochene Kantische Schriften.

(Chronologisch.)

Betrachtungen über den Optimismus (1759) 413.
Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (1763) 412 ff.
Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen (1763), 412.
Nachricht von seinen Vorlesungen (1765) 413.
De mundi sensibilis atque intelligibilis forma (Diss. 1770) 413.
Kritik der reinen Vernunft (1781) 16, 97, 110, 124, 127, 210, 237, 261, 285, 309, Speziell 2. Auflage (1787) 335, 403 ff., 421.
Prolegomena (1783) 282, 367.
Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784) 147, 149, 150, 153, 164, 167, 169.
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785) 175, 273.
Metaphysiche Anfangsgründe der Naturwissenschaft (1786) 369.
Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte (1786) 149, 153, 164, 169.
Kritik der Urteilskraft (1790) 149, 157, 164 ff., 174, 375.
Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (1793) 147 ff., 149, 153, 161, 164, 167, 169, 214.
Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie . . . (1793) 150, 153, 154, 155, 161, 167.
Das Ende aller Dinge (1794) 153, 164, 169.
Zum ewigen Frieden (1795) 174 ff., 149, 150, 153, 154, 155 ff., 156, 157, 158, 161 ff., 164, 167, 169.
Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie (1796) 157.
Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre und der Tugendlehre (1797) 147, 149, 150, 154, 155, 156 ff., 158, 161, 164, 167, 169.
Anthropologie in pramatischer Hinsicht (1798) 149, 153, 157, 164, 167, 169, 184.
Der Streit der Fakultäten (1798) 147, 153, 154, 155, 157, 161, 164, 167.
Über Paedagogik (hrgb. v. Friedr. Theod. Rink 1803) 164.
Lose Blätter (Reicke) 148, 157.
Reflexionen 148, 404 ff., 412 ff, 414, 415.
Vorlesungen 417, 421.

4. Verzeichnis der Verfasser besprochener Neuerscheinungen.

Allard, 327.
Bergmann 317 f. 331 ff. 433 ff., 445.
Büchsel 317 ff.
Budde 326 ff.
Cohn 314 ff.
Del Vechio 320 ff.
Eichner, J 328.
Ettlinger 323.
Fries, J. F. 318 ff.
Frischeisen-Köhler, M. 117 ff., 328.
Guyau, J. M. 322.
Herbertz 323 f.
Jacobus 335 ff.
James 441 ff.
Joël 325.

Kerler 443 ff.
Kohler 327.
Kroner 436 ff.
Kullmann 126 ff.
Kuntze, F. 328.

Lapp 328.
Laule 325.
Lessing 443.
Lewkowitz 321.
Lindau 328.

Löwenstein 333.
Maier, H. 328.
Marcus 124 ff.
Medicus, 321.

Pelikan 442 ff.
Petras, L. 336 ff.

Richter, G. Th. 328.
Rickert 312 ff.

Schaul, F. 330 ff.

Scholz 328.
Schulz 334.
Söhngen 336.
Spann 121 ff.
Spranger, E. 328.
Stange 324 ff.

Ueberweg 117 ff.

Wundt, W. 305 ff. 322.

Ziehen 437 ff.

5. Verzeichnis der Mitarbeiter.

Bauch 97—116, 302—304, 305—312, 433—436.
Bergmann 139—145, 331—333, 347—356, 445.
Braun 321—325.
Buchenau 327—328.

Cohn 187—198.

Elsenhans 224—275.
Ewald 29—64.

Falkenfeld 376—383.

Hartmann, N. 1—28.
Heimsoeth 443—445.
Hell, B. 436—437.
Heyfelder 384—402.

Jacobus 335—336.
Jacoby 328—330.

Katzer 146—173.
Kesseler 325—327.
Kubsch 121—124.
Kullmann 126—127.

Leisegang 403—421.
Liebert 117—121, 312—317. 357—375.
Lindau 447—448.
Lipsius 199—223.
Löwenstein 333.

Marcus 124—126.
Messer 65—96, 299—302.

Oesterreich 437—443.

Pelikan 445—446.
Petras 336—337.

Rosenthal 174—186.

Salomon 320—321.
Schink 422—432.
Schulz 334—335.
Schwaiger 330—331.
Schwantke 327.
Sieur 337—338.
Söhngen 336.

Verdross v. 318—320.
Verweyen 276—298.

Ziehen 127.

